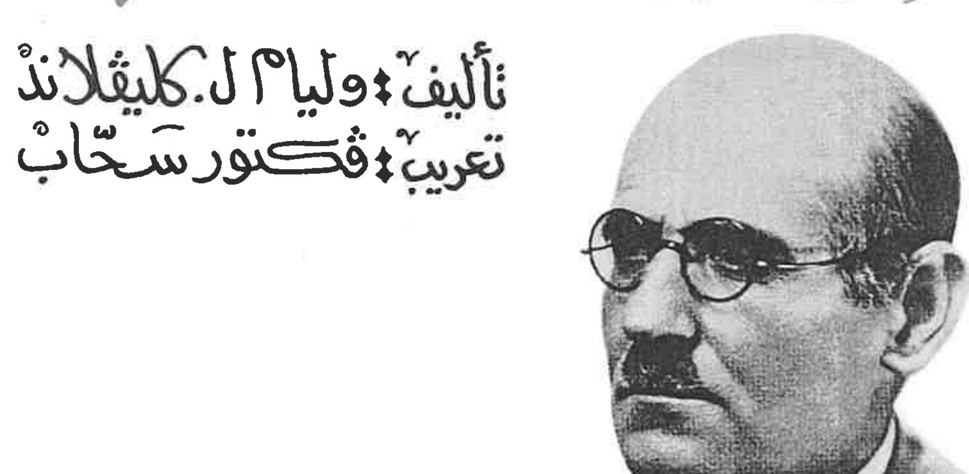
دار الوحدة

ساطع الحصري

من الفكرة العثمانية إلى العروبة

تأليف: وليام ل. كليفلاند

تعريب: ڤكتور سحّاب



ساطع الحصري
من الفكرة العثمانية إلى العروبة

في هذا العصر الذي فقدنا فيه الصلة بين التربية وصنع المستقبل، وأخذنا فيه نتوق إلى غدٍ عظيم، ونربيّ أطفالنا وكأننا نعمل لنقيض ما نتوق إليه، يبدو هذا الكتاب مهمًا للغاية.

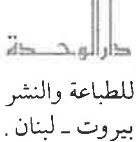
فهذا الكتاب يعرّفنا بعَلمٍ كبير من أعلام فكرنا القومي والتربوي، في القرن العشرين، لعل في هذه المعرفة بساطع الحصري، تعميقاً لفهمنا الصلة بين ما نوفره لأبنائنا من تربية وتعليم، وما نتطلع إليه من نهوض قومي.

وعلى الرغم من أن الكتاب ينصرف إلى وضع سيرة للحصري، في حياته وفكره، إلا أنه يرسم من حوله إطاراً تاريخياً يوضح بعض ملامح نشوء الفكر القومي العربي في القرن العشرين، مما يجعله كتاب تاريخ أيضاً، لا سيرة وحسب. ففيه رواية لعدد كبير من المساجلات والمعارك الفكرية والسياسية التي خاضها الحصري على مدى نصف قرن من الزمن.

وعلى الرغم من أن الكاتب أميركي، إلا أن مقدار الإنصاف فيه لم نعهده لدى الأميركيين حين يكتبون في المسائل العربية. وفي إمكان القارىء العربي أن يركن إلى لهجة الكتاب وروحه، بخاصة إذا تنبه سلفاً إلى المسائل التي تولىّ المترجم التنبيه إليها في تصد[ير] الكتاب.

كتاب عن «الماضي القريب» وصانعيه، ضروري لصانع[ي] الغد العربي.

الثمن: ١٨ ليرة لبنا[نية]



للطباعة والنشر
بيروت ـ لبنان.

ساطع الحصري

من الفكرة العثمانية إلى العروبة

تأليف

وليام ل. كليفلاند

تعريب

فيكتور سحاب

هذا الكتاب هو تعريب لكتاب:

The Making of an Arab Nationalist Ottomanism and Arabism in Life and Thought of

SĀṬI' AL - ḤUṢRĪ

by

William L. Cleveland

Princeton, New Jersey

Princeton University Press 1971

الطبعة الأولى

١٩٨٣

دار الوحدة
للطباعة والنشر
شارع ليون ــ الحمراء ــ بناية مبشر
ص.ب ١١٣/٦٣٨٤ ، هاتف ٣٥٣٨٨٥
برقيا د الوحدة ، بيروت ، لبنان

كل النصوص التي تشير إليها هذه الترجمة من أقوال حرفية لساطع الحُصْري، أخذها المترجم من كتب أبي خلدون، ولم يعرّبها عن الإنجليزية. وتبرّع الدكتور خلدون ساطع الحُصْري مشكوراً، بفتح بيته ومكتبته لهذا الغرض. ولا بد من تسجيل فضل له على هذه الترجمة في كل الإشارات إلى كتب والده، باستثناء هامش من «مجلة التربية والتعليم»، لم نجده عنده. فوجدناه في مكتبة الجامعة الأميركية في بيروت.

إن النصوص المنقولة عن كتابات أبي خلدون، جاءت في هذه الترجمة إذن مطابقة للأصول، إلا في ابتداء الأسطر أو النقاط الثلاث (. . .) التي يستخدمها ساطع الحُصْري كثيراً في كتاباته، وارتأينا إزالتها من النصوص، حتى لا تلتبس عند القارىء النقاط الثلاث الأصيلة في نصوص الحُصْري، والنقاط الثلاث التي تستخدم عادة عند اختصار بعض من النص.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن اسم الحُصْري يكتب بتسكين الصاد، خلافاً للمعهود، وخلافاً لتحريكها بالفتح، في كل الكتب العربية التي طالعناها لأبي خلدون. وتأكد لنا تسكين الصاد من ثلاثة مصادر: كتاب كليفلاند هذا الذي بين يديك ترجمته، وشهادات سكان حلب الذين لاتزال بين ظهرانيهم أسر من آل الحُصْري، وشهادة الدكتور خلدون نفسه.

ف. س.

تصدير

ثمة أمر من أثنين يخطران ببالك حين تقرأ هذا الكتاب: فإما أن تكون الحال العربية رجعت القهقرى إلى أوائل هذا القرن بمسائلها ومشكلاتها ومساجلاتها، وإما أن يكون ساطع الحُصْري صاحب فكر رائد سابق لعصره. ولعل الأمرين صحيحان معاً.

ففي العقود الأخيرة هذه من القرن الميلادي العشرين، لاتزال المسائل التي عالجها ساطع الحُصْري في النصف الأول من القرن، تشغل بال أصحاب القضية العامة في الوطن العربي. فترى ساطعاً يتمارى وأقرانه مفكري عصره في اللغة وعلاقتها بالعروبة، وترى الناس لايزالون اليوم يحُاجّون في التراث وعلاقته بالنهوض القومي. وكان الحُصْري يقارع عَلياً عبدَ الرزاق في المفاضلة بين القومية والإسلام، ولا يبدو اليوم أن هذه المساجلة انتهت وإن كان الجدال فيها ينم عن بعض النضوج، بعدما أصبح أكثر وضوحاً بفعل الثورة الإيرانية من جهة، واختمار المواقف من مشكلة الاستعارة الحضارية من جهة ثانية. غير أن أخطر ما يشعرك بالصلة الوثيقة بين الحُصْري وعصرنا، عقيدته التربوية التي ربطت التربية بالنهوض القومي، رباط السبب بالنتيجة. فكان الحُصْري مؤمناً بذلك الرباط إيماناً أصر

معه، طوال حياته، على صرف جهوده في التربية، حتى قال في العلاقة بين التربية والحس الوطني، عندما كان لايزال على الولاء العثماني: «إن عثمانية الغد، تلقّن في مدارس اليوم»[1]. ولعله حين تحول إلى الولاء للعروبة، ظل على هذا الإيمان بخطر التربية في صنع المستقبل السياسي. فإذا اضطر يوماً إلى واحد من أمرين: العمل في السياسة أو العمل في التربية، أشاح عن الأول، إشفاقاً على الثاني من الوقوع في مستنقع «السياسة الثانوية»، وإيثاراً للتربية التي ارتأى فيها نمطاً من أنماط العمل في «السياسة العليا» على حد قوله[2].

وإذا كان فكر الحُصْري عصرياً حتى تَنسَى أنه وُلد قبل مائة سنة ونيّف، فالكتاب الذي بين يديك متزن وعلمي، حتى تنسى أن كاتبه أميركي، إلا في مواضع قليلة. ولعل هذه المواضع القليلة محصورة في الكتاب، لكنها تشغل معظم هذا التصدير، لأنها غرضه الأول في الأصل.

أما إطراء الكتاب، فدونه عقبتان: الأولى أن مترجم الكتاب هو من المساهمين في وضعه، على نحو ما، وإن كان أقل المساهمين في ذلك. ولعل الإطراء ليس من مهامه. الثانية هي أن هذا التصدير ما كان ليكتب، إلا للتحفظ على بعض محتويات الكتاب

---

(١) ص ٣٩، في طبعة برنستون الأميركية. فهذا التصدير كتب قبل طباعة الترجمة العربية للكتاب، وجميع الإشارات تشير إلى صفحات الطبعة المذكورة، إلا إذا جاء خلاف ذلك.

(٢) ص ٦١ - ٦٢.

والحاجة إلى توجيه أنظار القارىء العربي إليها، لا لإطرائه.

لكنه لا نَدحةَ مع ذلك، عن القول إن كتاب كليفلاند يقدم إلى الراغبين في دراسة الحُصْري وعصره، صورة واضحة، لا تقتصر على ملامحه الشخصية فقط، بل تضعه في إطار تاريخي مرسوم بعناية وأناة، تجعل للكتاب مكانة بين الكتب التي أرخت للتاريخ العربي الحديث، وبخاصة لتاريخ الفكر القومي والتربوي العربي في القرن العشرين.

وما من شك في أن الصفة الأكاديمية للكتاب، افترضت على كليفلاند، أن يلمّ بكل الإطار التاريخي الذي أحاط بالحُصري، نشأة وعملاً. فجاءت صورة الإطار شديدة الوضوح. بل افترضت عليه أيضاً ألّا يترك من مؤلفات الحُصْري كتاباً ولا محاضرة ولا تصريحاً أو خطبة، إلا أدرجها في وثائقه الوفيرة، حتى صحّ القول إن تعريفه بفكر الحُصْري جاء وافياً. وفي إمكان التربويين العرب الذين يتلمّسون السبيل إلى الوجهة السليمة، أن يتخذوا الكتاب دليلاً لفهم علاقة التربية بالسياسة والنهوض القومي، في فكر الحُصْري، وذاك أمر خطير، بعد استفحال الاتجاهات التغريبية في التربية العربية، وعلاقتها بالتردي القومي والوهن الوطني اللذين ينتابان العرب اليوم. ويوضح الكتاب أيضاً خطورة اللغة والتاريخ في التربية القومية، حسبما يرى الحُصْري.

«المفهوم الطبقي» والاستعمار!

على أنه يجدر بالقارىء أن يتنبّه إلى هِنات في الكتاب، تكاد تكون حتمًا، عند مؤلف أميركي يعالج مسألة فكرية عربية. ففي بعض تقويمه لفكر الحُصْري، يقول كليفلاند إن ساطعاً «أغفل إغفالاً شبه تام مفهوم الطبقة لأنه مفهوم يحتمل عوامل تمزيق»[1]. لكن الحُصْري في الأرجح لم يتعمد هذا الإغفال لغرض يضمره، بل لسببين تاريخيين هما، أن المواصفات الماركسية للفرز الطبقي في المجتمع الصناعي الرأسمالي المتطور، لا تنطبق على المجتمع العربي، ولا طبقات بهذا المعنى؛ وأن الصراع الذي رصده الحُصْري بين العرب والغرب، لا مكانة فيه للصراع الطبقي على النمط الماركسي التقليدي، بل هو صراع قومي مع عدو خارجي، هو الاستعمار. ولذا يسيء كليفلاند فهم الحُصْري، حين يقول إن حقده على الاستعمار انصرف إلى الناحية الثقافية لا الاقتصادية. فمناضلة عدوٍ قومي ليست صراعاً طبقياً تقليدياً، ولذا فإن أداتها الأولى هي المشاعر القومية التي تتخذ فيها الثقافة مكانة متقدمة على الفرز الاقتصادي داخل المجتمع. ولا مسوّغ إذن للإلماح إلى «تقصير» الحُصْري في هذا الشأن.

---

(١) ص ١٨٠.

ويتّسم موقف كليفلاند من الحُصْري باختلال أفدح فيما يختص بمسألة الاستعمار. ففي بعض كتابه بدا مشككاً في صحة إلقاء التبعات على هذا الاستعمار بالمشكلات العربية، فيقول: «أُلقيت التبعات بإخفاق الثورة العربية في تشكيل أمة عربية موحّدة، على الألاعيب الإستعمارية... وحتى بعد الاستقلال، كانت المؤامرات الاستعمارية كثيراً ما يُنسب إليها إخفاق المناهج الداخلية»[1].

ولا شك في أن من أسباب الإخفاق العربي، ما تُلقى التبعات به على غير عاتق الاستعمار. فلو كان الوضع العربي الذاتي أمنع حيال قدرة الاستعمار على التدخل، لما استطاع هذا التدخل أن ينصر اتجاهات عربية تلائم المصالح الغربية، على الاتجاهات التي تناسب المصالح العربية. وإلقاء التبعات على الاستعمار لا يعفي العرب، بل العكس. غير أن الغفلة عن التبعة العربية ليست تهمة تساق إلى الحركة القومية العربية. فهذه الحركة القومية التي كان الحُصْري من روادها، هي التي فتحت العيون قبل غيرها، على الحكام العرب المتعاطفين مع التدخل الأجنبي، في مساعيهم الاقليمية الانفصالية وثقافتهم التغريبية، التي تشكّل معظم الحصة العربية في التبعات بالإخفاق.

ولم يغفل الحُصْري، ولا التيار الذي يمثله، ما لحالِ التخلف من سهم أيضاً في الإخفاق. فاتّهام العوامل الخارجية وحدها، ليس من شأن المصلحين الذين ينفقون سنوات عمرهم في التربية والتوجيه، بل هو أحرى بمن يرغب عن الإصلاح الداخلي،

---

(١) ص ١٢٨.

فيصرف النظر إلى تلك العوامل الخارجية. غير أن تبعات الاستعمار تبقى في جميع الأحوال، حقيقة قائمة، تفاعلت تفاعلاً جدلياً مع العوامل العربية الذاتية لتشكيل الحال العربية القائمة الآن. وإذا كان من تقويم أخلاقي، فان تبعات الغرب هي تبعات القادر المسيء، وتبعات العرب هي تبعات العاجز عن رفع الإساءة.

ويجنح كليفلاند إلى تبرئة الاستعمار، فيصف الحُصْري بأنه «لا يتردد في اتهام المستعمرين بعدائهم للعروبة وبأن أطماعهم هي السبب الأول لانقسام الأمة العربية في دول منفصلة بعد الحرب الكونية الأولى. ومن مفرداته «المطامع الاستعمارية»، و«مساومات الدول الأجنبية». ويتابع كليفلاند قوله: «ويستخدم الحُصْري هذا النمط من البلاغة لاستنهاض عروبة تستند إلى مقارعة النفوذ الخارجي... على أن تصريحات الحُصْري المعادية للاستعمار تشكل... عنصراً منطقياً ضرورياً... فحتى يتسنى له القول إن الأمة العربية كيان طبيعي، يتعين عليه البيان أن العوامل الخارجية لا الداخلية هي التي تحول بين الأمة ووحدتها الحق»[1].

ولا نرى في الواقع كيف يمكن للبلاغة أن تخيف العرب بعدو وهمي، ولا كيف يمكن للبلاغة المضادة أن تلغي تاريخ التدخل الأوروبي والانتداب والاحتلال العسكري، ومعاهدات اقتسام البلاد العربية والضغوط السياسية والاقتصادية والدبلوماسية، بل

---

(١) ص ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

والعسكرية للحفاظ على هذا التقسيم إلى يومنا هذا. وفي أي حال، ليس في وسعنا مجاراة كليفلاند في إيحائه بأن الحُصْري أهمل معالجة العوامل الداخلية العربية، وهو الذي أنفق سنوات من عمره في مساجلات مع الانفصاليين والإقليميين واللاقوميين العرب، مساجلات أفرد لها كليفلاند نفسه صفحات من كتابه، فشهد فيها للحُصْري، باحتفاله بالعوامل الذاتية قدر اهتمامه بالعوامل الخارجية.

وإذا كان كليفلاند يرى في الأمة العربية كائناً غير «طبيعي» يحتاج إلى «بلاغة» الحُصْري، فليس من شك في أن الكيانات التي رسمتها سلطات الانتداب الأوروبية، بالمسطرة في كثير من الأحيان، تحتاج إلى بلاغة من نمط آخر لاقناع الناس بأنها ليست مسوخاً سياسية، الغرض الوحيد منها تثبيت السلطان الغربي والمحالة دون النهوض العربي.

وفي موضع من الكتاب، اجتنب كليفلاند الحقيقة التاريخية، وأوحى أن الشريف حسين أساء الفهم حين اعتقد ان بريطانية وعدت العرب بالاستقلال، مقابل نصرهم الحلفاء على العثمانيين: «عندما أعلن شريف مكة الحسين بن علي الثورة العربية إلى جانب الحلفاء في حزيران (يونيو ١٩١٦)، أحسّ أن مراسلاته الطويلة مع المندوب السامي البريطاني في القاهرة سير هنري ماكماهون، أفضت إلى وعد بريطاني بتأييد إنشاء دولة عربية مستقلة، حالما تضع الحرب أوزارها»[١].

---

(١) ص ٤٧.

ويبلغ كليفلاند في تبرئته الاستعمار البريطاني أقصى مدى، عندما يسعى إلى تسويغ عدم وفاء لندن بوعدها (هذه المرة يعترف بوجود وعد)، بقوله: «إن دبلوماسية الحرب اقتضت أن تعقد بريطانية، خلافاً لذلك الوعد، معاهدة سايكس - بيكو مع حليفتها فرنسة. وقضت أحكام هذه المعاهدة السرية اقتسام الولايات العربية العثمانية إلى مواطن نفوذ أوروبية»(١).

إذن فبريطانية اضطرت إلى أن تصبح دولة استعمارية، ولم تكن بها رغبة في ذلك!

وفي مقابل هذه البراءة البريطانية، كان خصوم لندن الاستقلاليون العرب مغرضين! فقد «خالطت حوافزَ أولئك الذين ساهموا في الثورة العربية، أو انضموا إلى القضية العربية بعد الهدنة، مطامحُ شخصية ومحلية، أكثر مما خالطها من مفهوم العمل لأجل فكرة وطنية مجردة»(٢).

ولا تدخل هنا في حسبان كليفلاند الحوافز التي تتحرك بفعلها الجماهير، فتؤخذ هذه بجريرة قياداتها، وكأن لندن حانقة لأن القيادات العربية غير مخلصة «للفكرة الوطنية المجردة»، فترفض منح الاستقلال لمثل هذه القيادات.

---

(١) ص ٤٨.
(٢) ص ٤٨.

الوحدة والعروبة

ولا يعبّر كليفلاند عن آرائه إلا تلميحاً، حين تكون المسألة مدعاة لتخوفه من جدل، فيجتنب التورط صراحة. لكن تلميحاته لا تخفى على القارىء المدقق. فهو للمثال، لا يبدو متحمساً للوحدة العربية، ولا تعجبه حماسة الحُصْري لهذه الوحدة، ذلك أن الحُصْري في رأيه، احتاج «إلى ما يسوّغ قوله إن البقاع الواسعة والشعوب المتعددة التي سماها عربية تتشارك في التاريخ فعلاً... ومفهوم الحُصْري لوحدة التاريخ العربي... لهو مفهوم مثالي مغالٍ»[1]. ولعل كليفلاند يؤثر في هذا المضمار المفهوم الانفصالي «الواقعي المتزن» الذي أيدته دول الغرب طوال تعاطيها شؤون البلاد العربية، إلى يومنا هذا. والبلاد العربية، إنما سمّاها الحُصْري عربية، لكن كليفلاند لا يرى ذلك: «ولا يفوت الحُصْري أن مصر استقلت عن العباسيين أيام حكم الطولونيين. لكنه يهوّن من هذا الأمر بقوله إن حدود مصر في ذلك الزمن اشتملت على جنوب سورية كله... والحُصْري محق في تعيين حدود سلطان الطولونيين، على أن حكم هذه الأسرة

---

(١) ص ١٢٠.

(٨٦٨ - ٩٠٥) كان محاولة ناجحة لقطع الصلة بالخلافة العباسية»[١] .

وعلى هذه الحجة التاريخية إذن ينفي كليفلاند عروبة مصر، فهي انفصلت عن الخلافة العباسية سبعاً وثلاثين سنة! وحين ينفي كليفلاند عروبة مصر، لا يبدر منه أي اقتراح لانتماء بديل. فهل يتعين على الحُصْري مثلاً أن يقول: مصر ليست عربية، مصر طولونية؟ طولونية بماذا؟ أبلغتها، أم بثقافتها، أم دينها، أم تاريخها؟

ويكاد القارىء العربي يظن أن كليفلاند سيقترح الإسلام بديلاً من العروبة مثلاً، لكن في ثنايا الكتاب ما يُكبر في الحُصْري أنه تربّى تربية غير إسلامية. فلا يبقى والحال هذه إلا اقتراح الإقليمية والتغرب، وهما خياران لم يتخذ منهما كليفلاند موقفاً صريحاً، وإن قال في بعض كتابه وهو يعرض للتجربة التركية في مطالع هذه القرن: «وكانت مجادلات المثقفين والرسميين في الأغلب عقيمة ومزرية، وتنم عن تمثل مبتسر للمفاهيم الغربية. لكن قدرتهم على المجادلات العلنية الحرة كانت أمراً ذا شأن»[٢] . وهو يرى إذن فائدة في هذا المسلك المتغرب، وإن كان بَيِّنَ العقم والإزراء.

---

(١) ص ١٣٤ .

(٢) ص ٢٣ .

الحُصْري والإسلام

ويوضح الكتاب تمام الوضوح ما لتربية الحُصْري «غير الإسلامية» من أثر في توجهه القومي فيما بعد، مؤيداً في ذلك فلسفة الحُصْري، التي نسبت إلى التربية خطراً عظيمًا في تكوين الآراء والأهواء والاتجاهات. فالحُصْري تعلم في «المدرسة المُلكية» في استنبول، ولم يستظهر القرآن مثلما كان يفعل معظم تلاميذ السلطنة العثمانية في عصره. ولذا لم يكن شَبَثُه بالإسلام كشبث أقرانه. غير أن كليفلاند يبالغ في تعظيمه لهذا العامل في حياة الحُصْري، فيكاد يصوره في صورة المعادي للإسلام، لا لسبب واضح إلا لأن النمط القومي الأوروبي معادٍ للكثلكة بسبب تاريخي أوروبي خاص، يُعمَّمُ في المعتاد تعميمًا خاطئاً في النظر إلى الإسلام. فالدين في أوروبة أخفق فعلاً «في منع اتحاد أولئك الذين قدّر لهم الارتباط بأسباب تتعدى الدين»، كما يقول كليفلاند، لكن الإسلام استطاع أن يوحد شعوباً لم تكن العوامل الأخرى قادرة على توحيدها.

ولا أقصد بذلك التوحيد العسكري، الذي سرعان، ما تأخذ به أسباب الوهن، بل التوحيد الحضاري، الذي يقوى على الزمن. وينزع الباحثون في المعتاد إلى اتخاذ عروبة القرآن نموذجاً

على عوامل التوحيد الحضاري. لكن الإسلام أحدث نتاجات حضارية أخرى، بعيدة عن العقيدة الدينية في ذاتها، فأنشأ تراثاً غنياً استطاع أن يوحد مجتمعات لم تكن جميعها مسلمة بالضرورة. فالفتوحات الإسلامية دفعت المسلمين إلى دراسة الجغرافيا والعلوم العسكرية وتدوين الوقائع والتاريخ وتنظيم الإدارة وتطوير النظم الضريبية والرياضيات والموسيقى والعمارة. وهذه جميعاً شكلت حضارة إسلامية ذات سمة خاصة، وسمت الإنسان المنتمي إليها أياً كان دينه أو مذهبه. أما الإنتاج الحضاري في أوروبة، في عصر ظهور القوميات، فسلك مسالك مختلفة، أهم ما فيها أن اللغات العامية هي التي عبّرت عن هذا الانتاج الحضاري، فكان لا بد من ظهور التخوم القومية مطابقةً أو شبهَ مطابقةٍ للتخوم اللغوية؛ وكان لا بد من أن تثور القوميات الناشئة على السلطة الأممية التي كانت تمثلها الكثلكة، في مؤسساتها الدنيوية المركزية وسلطانها التشريعي. أما الإسلام فلم تكن له يوماً تلك المؤسسة الدنيوية المركزية الكهنوتية، ولا احتكر فيه التشريع جهة من الجهات. وكانت له في المقابل لغة عبادة واحدة لجميع المسلمين.

لقد نشأت العروبة قبل ظهور الإسلام، كما يقول الحُصْري. فالإيلاف القرشي، ورحلة الشتاء والصيف، والأحلاف القبلية، وسوق عكاظ، ومراسم الحج إلى مكة قبل الإسلام، وحملة أبرهة الحبشي، وحادثة القليس، كلها تجزم بنشوء بذور عروبة واضحة منذ مطالع القرن السادس للميلاد على الأقل. لكن الإسلام لم ينقض العروبة، بل أغناها، وأمدّها بنتاجات حضارية جعلتها صفة وسمة خاصة بين الأمم، وأمكنها من أن ترث مهمة مقارعة

الغرب التي حملها الفرس على عاتقهم عشرة قرون، منذ ما قبل الإسكندر. وأصبحت هذه الحضارة الإسلامية عند العرب، من سمات قوميتهم وملامحهم المميزة، أياً كانت عقيدتهم الدينية. ولم يعد في مكنة النصراني العربي أن يشيح عن لغته العربية أو عن ملامح هذه الحضارة الإسلامية، دون أن يفقد العمود الأساسي في قوميته.

ولا يرى كليفلاند كل هذا بالطبع. ولذا فهو يضع حداً قاطعاً يفصل العَلماني العربي عن الإسلام. ولو أمعن النظر لوجد ان العَلماني العربي، مهما ابتعد عن الإسلام العقيدة الدينية، فإنه يظل يحمل في قسماته القومية ملامح إسلامية حضارية، لا علاقة لها بالعقيدة الدينية مباشرة. فإذا بدا من الحُصْري بعض النزوع الإسلامي، فإن التفسير الوحيد الذي يسمح به منطقه الغربي، هو أن الحُصْري ربما يخشى قول رأيه بالدين صراحة[1] أو أنه على الأقل يسعى إلى استخدام النوازع الدينية لمنفعة عقيدته القومية. يقول كليفلاند على الحُصْري: «إن مقالته على العون الذي يمكن للوحدة العربية أن تسديه للوحدة الإسلامية هي مقالة حاذقة، لكنها لا تقنع المرء بأنه يقبل أية شراكة بين الدين والقومية»[2]. ولا شك في «أن الحُصْري واظب على إبداء العظمة العربية بتعابير علمانية. فلم يَقُم إلى المدافعة عن الحضارة الإسلامية»[2] غير أنه لم ينكر «قدرة المرء على أن يكون مسلمًا أو مسيحياً... وقومياً

(١) ص ص ١٥٢ ـ ١٥٣.
(٢) ص ١٤٦.

مخلصاً في آن»[1] . وليس في هذا أي توفيق أو تلفيق، بل حقيقة واضحة، أسبابها وجذورها تاريخية، ولا مفر من أخذها في الحسبان إذا كان لنا أن نخرج من حيز النزعة التي لا ترى للتاريخ تفسيراً غير تفسيره وفقاً للتجارب الغربية.

ولا نسارعنّ إلى القول إن الحُصْري كان مدافعاً عن الإسلام، فذاك لم يكن قطعاً من همومه. غير أن التناقض الحاد بين القومية والكثلكة في أوروبة، لا تجد مثيلاً له في المجتمعات الإسلامية. وثمة إذن تفسير آخر لموقف الحُصْري من الإسلام، غير الخوف أو الاستغلال. وهذا التفسير لم يخطر ببال كليفلاند.

---

(١) ص ١٥٥.

لماذا تبدل الحُصْري؟

ولم يهتدِ كليفلاند إلى تفسير ظاهرة أخرى في فكر الحُصْري، لا تقل خطورة عن موقفه من الإسلام. فانتقال الحُصْري من الفكرة العثمانية إلى العروبة، وهو أمر عالجه الكتاب برواية حيثياته ووقائعه، «ليس من تفسير شافٍ» له، في رأيه[1]. ولا شك في أن العجز عن تفسير هذا الانتقال ينم عن استخفاف غربي نموذجي بحاجة العرب والمسلمين إلى صيغة لمواجهة النفوذ الغربي بأنواع الوحدة المتاحة.

وفي إمكان كليفلاند الجزم بأن الحُصْري لم يقدم تفسيراً شافياً وصريحاً. فالتصريح الوحيد الذي أبدى فيه الحصري رأياً في انتقاله من الولاء العثماني إلى الولاء للعروبة، قال فيه ما يعني أنه حيال طغيان النزعة القومية التركية على الشعب الذي كان عماد عصبية السلطنة العثمانية، كان عليه أن يعود إلى قومه. فالنزعة العثمانية بعد الحرب الكونية الأولى لم تعد مجدية على الإطلاق. ولا شك في أن الحُصْري شعر بأنه غريب في البيت الذي حمل لواء الدفاع عنه، فاضطر إلى مغادرته.

لم تكن في حوزة كليفلاند وثيقة تقول تصريحاً بالتفسير القاطع لهذه المسألة، لكن مجال عرض مختلف الاحتمالات متاح ومقبول،

(١) ص ١٧٧.

حتى في الدراسات الأكاديمية. وإذا ما بدا الحُصْري مناقضاً لنفسه حين قال وهو لما يزل على الولاء العثماني: «إن اللغة هي آخر ما يجمع العثمانيين واحدهم بالآخر»[1]، ثم قال فيما بعد إن القومية العربية تقوم على وحدة اللغة والتاريخ، فإن الفرصة الوحيدة لتفسير هذا التناقض المظهري، هي في تلك الحاجة إلى جامعة للشعوب تلتقي عندها لتحقيق وحدتها ولمواجهة الغزو الغربي (ولعل لتجربته في البلقان حيث شاهد ظهور عدد من القوميات، سهمًا في هذا التبدل).

فلولا تلك الحاجة، لما أمكننا أن نفهم كثيراً من رواد الفكر العربي المعاصر، أمثال شكيب أرسلان، الذين أبدوا مواقف تبدو متناقضة لو أغفلنا الحوافز واقتصرنا على المظاهر. فشكيب أرسلان كان من دعاة الوحدة الإسلامية في إطار الدولة العثمانية، لكنه لم يُخفِ بعد الحرب الكونية الأولى وزوال السلطنة تأييده لفيصل الأول ملك العراق[2]، على الرغم من أن فيصلاً كان من قادة الثورة الهاشمية على السلطنة العثمانية سنة ١٩١٦. ولو كان ولاء الحُصْري أو أرسلان لمجرد الولاء، لأثبتنا التناقض، لكن ولاءهما كان وسيلتهما إلى الغرض المرتجى، ألا وهو تعضيد الصيغة المتاحة للوحدة.

فكتور سحّاب

١٥ كانون الثاني (يناير) ١٩٨٣

---

(١) ص ٣٨.

(٢) شكيب أرسلان: «تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط»، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ص ٥ و ٦.

عرفان بالجميل

أود أن أعبر عن عرفاني بجميل عدد من الذين كانت مساعدتهم مسعفة لجعل هذه الدراسة ممكنة. وأنا مدين للأستاذ ر. بايلي وايندر، من جامعة نيويورك وهو أول من عرّفني بموضوع هذا الكتاب، والأستاذ سيريل بلاك، من جامعة برنستون الذي أمدّني، كما أمد كثيراً غيري، بالنقد اللمّاح والعون القيم. وقد ساهم الأستاذان ل. كارل براون ونورمان إتسكويتز، من جامعة برنستون بمقترحات مفيدة وتشجيع مستمر، طوال مراحل إعداد المخطوطة. وأنا ممتن لهم امتناناً خاصاً. وأود أيضاً أن أشكر لصديقي دكتور عثمان فاروق لوغوغلو العون الذي أسداني إياه في ترجمة المستندات التركية.

وأخيراً، أدين بالكثير لشخصين. أحدهما هو السيد خلدون ساطع الحُصْري، الذي منحني بسخاء من وقته الثمين، لقراءة مسودة أولى للمخطوطة، وأجاب عن أسئلتي العديدة عن والده، بتفهم الأبناء وتبصّر الباحثين. والآخر هو زوجتي غريتشن، التي أعطت هذا الكتاب الكثير.

و. ل. ك



مقدمة

هذه الدراسة ترمي إلى استكشاف مظهر من القومية العربية اقتصر على مسألة الانتقال من الفكرة العثمانية إلى الفكرة العربية، على نحو ما جسّده في الحياة والفكر ساطع الحُصْري (١٨٨٠ - ١٩٦٨) الذي اتُّخذ طويلاً في العالم العربي على أنه واحد من أصرح دعاة القومية العربية العَلمانية. لقد أثّر الحُصْري في أوساط المثقفين العرب، كمربٍ، وصاحب عقيدة، ومؤلف خصب، ومحاضر، ومؤتمن على سر الملك فيصل[*]، أثراً عظيماً في العقود التي تلت الحرب الكونية الأولى. واقتصر اهتمام الباحثين به طبعاً، على فكره القومي العربي[1]. وهذا الاقتصار لا يُبرز مع ذلك، المعالم الأوسع التي يتعين أن نراها لاستكمال فهمنا لتطوره

[*] فيصل بن الحسين [هامش للمترجم. والهوامش المقبلة سنشير إليها بحرفي هـ. م].

(١) أنظر مثلاً: Sylvia Haim: «Arab Nationalism», Berkeley, 1964 ص ص ٤٣ - ٥٤؛ وللكاتبة نفسها أيضاً: «Islam and the Theory of Arab Nationalism»، في إصدار Walter Z. Laqueur (ناشر): «The Middle East in Transition, New York, 1958، ص ص ٢٨٠ - ٣٠٧؛ وألبرت حوراني، «Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 - 1939», London, 1962 ص ص ٣١١ - ٣١٦. وتجد أوفى التفاصيل حول أفكار الحصري القومية العربية في كتاب محمد عبد الرحمن برج: «ساطع الحصري»، القاهرة، ١٩٦٩؛ ومقالة =

الفكري وعلاقته بالمجتمع العربي.

إن الكثير من الوجوه السياسية والفكرية في الدول العربية التي تكوّنت بعد الحرب الكونية الأولى تدرّبوا في استنبول وعملوا للسلطنة العثمانية قبل هذه الحرب، وبعضهم في أثنائها. وعلاقة هذه النشأة العثمانية بالعروبة، على صعيدي صراعات الولاء التي أحدثتها العروبة، وآثار هذه الصراعات في ملامح القومية العربية، تستأهل من الاهتمام أكثر مما صُرف لها إلى الآن(٢). وفي هذا الإطار يبدو ساطع الحُصْري خليقاً بالدراسة، بنوع خاص: فجذوره ضربت عميقاً في المجتمع العثماني، ومع هذا كان واحداً من أوائل العرب المسلمين الذين أسسوا عقيدة القومية العربية والوحدة العربية على أسس الرابطة العَلمانية ضمن الولاء لمفهوم الأمة العربية، والانتماء إلى هذا المفهوم.

تعلّم الحُصْري في مدرسة من أفضل مدارس السلطنة العثمانية. وعمل في خدمة السلطنة وانتمى إلى العقيدة العثمانية

= «Sati' al - Husri's Views on Arab Nationalism» لكاتبها L. M. Kenny في مجلة The Middle East Journal, XVII, n° 3 (1963)، ص ص ٢٣١ - ٢٥٦.

(١) تفحص C. Ernest Dawn بعض مظاهر هذه العلاقة بأسلوب له مغزى. أنظر مقالاته المذكورة في ثبت المراجع. وظهرت بعد اختتام كتابنا هذا، مساهمة مهمة لمجيد خدوري: «Political Trends in the Arab World,», Baltimore, 1970. وفي معالجته للحصري في ص ص ١٩٩ - ٢٠٥، لاحظ الأستاذ خدوري ملاحظات عديدة في شأن العلاقة بين تجربة الحصري العثمانية وملامح عروبته، وهي ملاحظات توصلت إليها دراستنا هذه، في جهد مستقل.

المبهمة. وفي عمله مدرّساً وموظفاً رسمياً في البلقان، ومربياً بارزاً في استنبول فيما بعد، قلّما اتصل بالجمعيات العربية التي كانت تنشط قبل الحرب الكونية الأولى. وحتى بعد نشوب الحرب وإعلان الثورة العربية، مكث الحُصْري في منصبه في استنبول. لكنه لما وضعت الحرب أوزارها بالهزيمة العثمانية، اتخذ قضية القومية العربية، وأصبح واحداً من أبرز مؤيديها. وفي الفصول التي تلي، سيكون تطوره من الفكرة العثمانية إلى الفكرة العربية وبالتالي مفهومه للقومية العربية، في الموقع الأوسط من النقاش.

الجزء الأول يتناول حياة الحُصْري ضمن إطار البدائل العقيدية المتصارعة التي عصفت به وبمعاصريه. والفصل الأول يبينّ أهم الحلول المقترحة في ذلك الزمن، للحفاظ على السلطنة ودعمها، ويتضمن تحليلاً لتجاوب الحُصْري مع هذه الحلول بفعل تربيته وخبراته. وعلى الرغم من أن مؤلف هذا الكتاب حظي بعون سخيّ في ترجمة الوثائق التركية، إلا أنه لم يَسْعَ إلى معالجة المرحلة العثمانية من حياة الحُصْري معالجة كاملة. على أن ثمة ما يكفي من إثبات للتيقن بموقعه من المجتمع العثماني وانتمائه إليه.

الفصل الثاني يختص باستغراق الحُصْري في تعاقب التطورات على الحركة القومية العربية إثر الحرب الكونية الأولى، ويروي مراحل حياته حتى اعتزاله سنة ١٩٥٧. وليس من شأن هذه الدراسة عرض تطور السياسات التربوية العربية؛ واهتمام الحُصْري اهتماماً عظيمًا بهذا الشأن عولج في المقام الأول، وفقاً لعلاقته بنظرياته القومية عموماً.

من وجهة ما، يصعب أن نعينّ العلاقة الوجدانية بين الولاء

العثماني الظاهر لدى الحُصْري في أثناء الحرب، واعتناقه المخلص للقومية العربية بعد الحرب مباشرة. ومع أنه ألف العديد من الكتب في شأن أفكاره في القومية العربية، تبقى داخلة الرجل محيّرة. وتعدّ يومياته المنشورة لسنة ١٩٢٠، وعنوانها: يوم ميسلون[1]، مصدراً تاريخياً قيّماً للمرحلة، لكنها لا تظهر إلا القليل من التكيّف الداخلي الذي أجراه، على وجه الاحتمال، بعد اتخاذه قضية القومية العربية. ويصح هذا أيضاً فيما يخص كتابه: مذكراتي في العراق ١٩٢١ - ١٩٤١[2]. فهذه المذكرات تزخر بالوقائع المفصلة، لكنها تجتنب التحليل الذاتي. ولا يمكن والحال هذه، إلا أن نسلك سبيل الافتراض، على قلة المعلومات[3].

والفصل الثاني يتضمن أيضاً بعض المقارنات بين الحُصْري ومعاصريه في سورية والعراق. ولا نقصد إلى وضع تحليل عام لظهور النخبة في مجتمعات تتطور، بل يؤمل من تفحص نقاط اللقاء والاختلاف الفكري والاجتماعي بين الحُصْري والعرب العثمانيين الآخرين، تعميق فهم العلاقة بين الفكرة العثمانية والفكرة العربية، وإسهام الحُصْري الفكري في الأخيرة.

الجزء الثاني من هذه الدراسة منقطع إلى عقائد الحُصْري في القومية العربية. وفي الفصل الثالث تُناقَش مُثلهُ الفكرية وتعريفاته

---

(١) طبعة جديدة موسعة، بيروت (١٩٦٤). نقل هذا الكتاب إلى الإنجليزية Sidney Glazer، بعنوان «The Day of Maysalun», Washington, D. C., 1966.

(٢) المجلد الأول، ١٩٢١ - ١٩٢٧، بيروت، ١٩٦٧؛ المجلد الثاني، ١٩٢٧ - ١٩٤١، بيروت، ١٩٦٨.

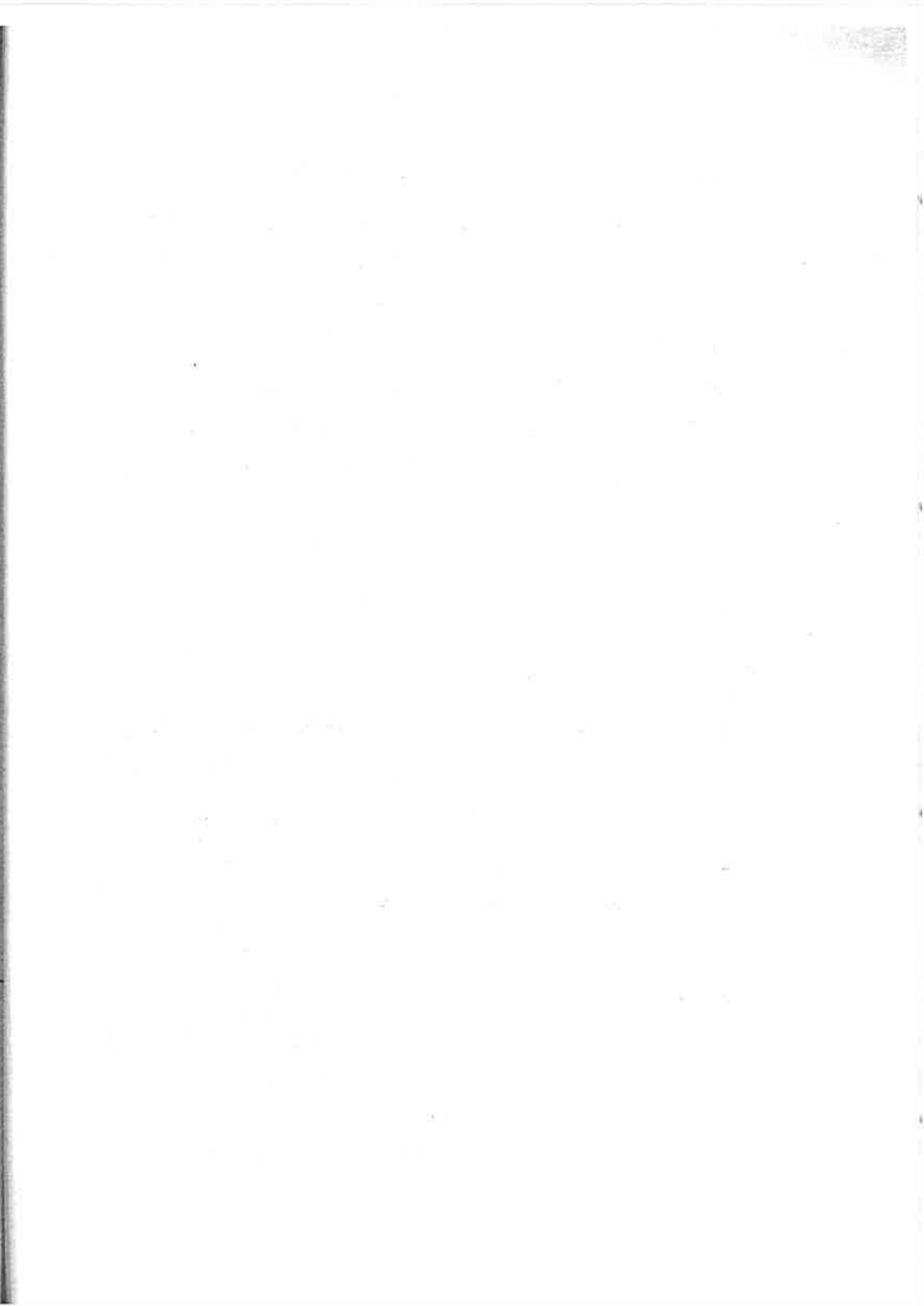
(٣) في هذا الشأن تبدو إجابات الحصري عن استجواب المؤلف، في آخر هذا الكتاب، مفيدة جداً.

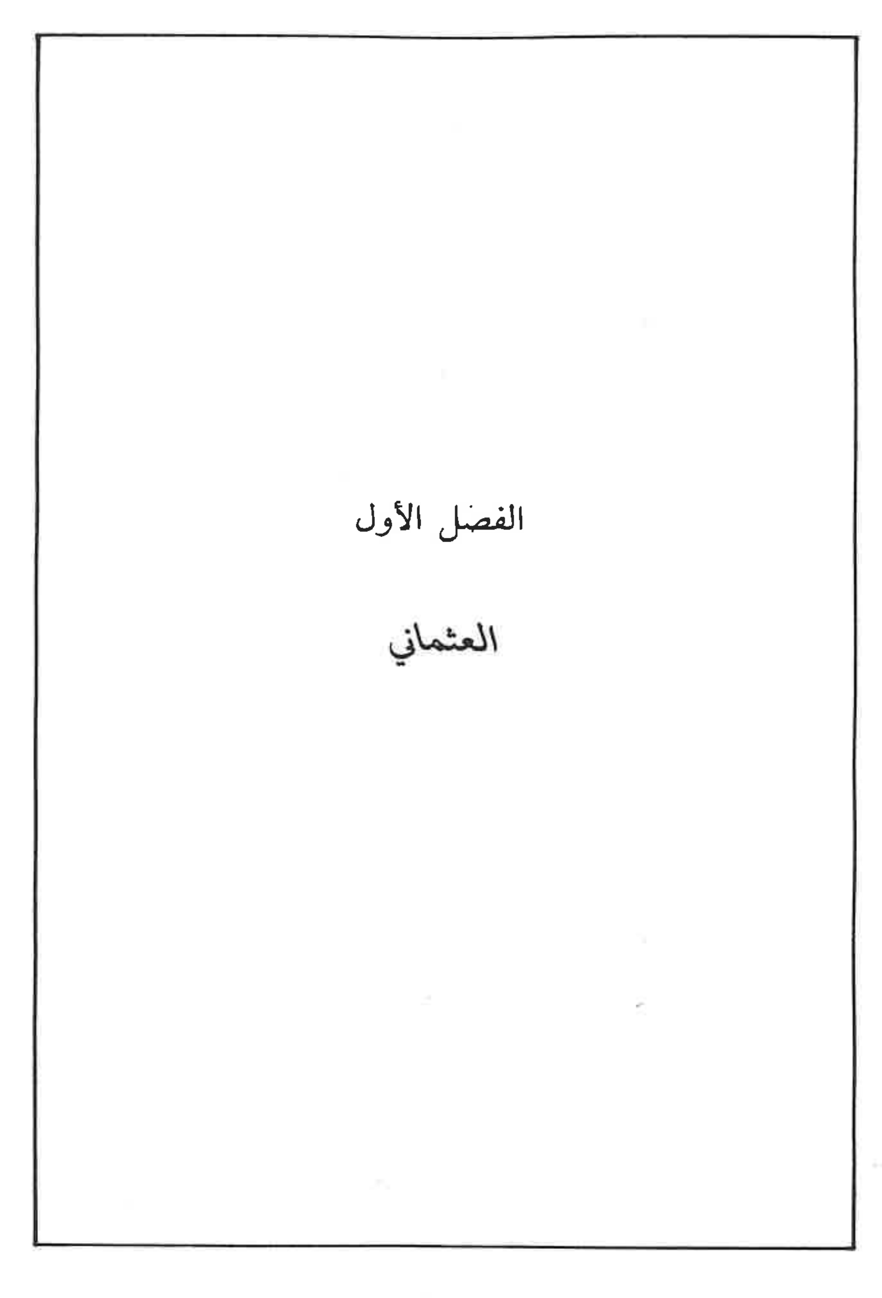
العامة. ويتناول الفصل الرابع تحليله للاستعمار والإقليمية والإسلام واقتراحاته لبثّ روح الاعتزاز التاريخي والتضامن الجماعي لدى العرب. ولعل فهم الوجهة التي اتخذها فكرهُ القومي العربي، ومغزى مساهمته في هذا الصدد فهماً كاملاً، لا يستقيم إلا في إطار الأوضاع التي سادت في المشرق العربي بين سقوط مملكة فيصل في سورية سنة ١٩٢٠، وظهور جمال عبد الناصر سنة ١٩٥٢[1]. وفيما نشر الحُصْري الكثرة من كتبه بعد سنة ١٩٤٠، فإن كثيراً من المباحث التي احتوتها هذه الكتب ظهر في محاضرات ومقالات بدءاً من أوائل العشرينيّات. والبنية الأساسية لآرائه في القومية العربية والوحدة العربية، بقيت على حالها طوال أربعة عقود من السنين. أما أحدث كتاباته فهي تهذيبٌ أو تكرارٌ لحججه السابقة. ومع أنه اعترف بالظروف المتغيرة على مر هذه العقود، واستجاب لها، وعقّب طويلاً على الحوادث منذ سنة ١٩٥٢، فإن هذه الدراسة تختص أولاً بسهم الحُصْري الفكري في تطوير عقيدة، لا بالتعبيرات السياسية لهذه العقيدة. لذلك اتُّخذت معالجتُه الحوادث السياسية القريبة العهد بمقدار إيضاحها لنظرياته العامة في القومية. كان حافزه الأول، على الدوام، بث المشاعر الضرورية لتحقيق الوحدة العربية، وأحسّ أن أفكاره الأولى تظل صالحة طالما أن الوحدة لم تقم.

و. ل. ك.

---

(١) لا بد من الإشارة هنا، إلى أن جهود الحصري، على الرغم من إيعابه كل العالم المتكلم بالعربية في مشروعه الوحدوي، انحصرت بالمنطقة التي ألفها أكثر من غيرها، أي مصر والجزيرة العربية وسورية والعراق ولبنان والأردن وفلسطين. والدراسة هذه تبيّن هذا الأمر.





الفصل الأول

العثماني



ظروف نشأته

في الثلاثين سنة التي انصرمت منذ عقد مؤتمر برلين سنة ١٨٧٨ حتى ثورة تركيا الفتاة سنة ١٩٠٨، بذلت جهود عديدة لحماية السلطنة العثمانية من مزيد التفكك، ولتوفير أسباب القوة والتماسك في داخلها. وتوقف نجاح هذه المحاولات على الإصلاح العسكري والإداري وعلى قدرة هذه السلطنة المتعددة الأقوام والأديان واللغات، على وضع أساس مقبول للولاء، يلتقي عليه البلقانيون الوطنيون والمثقفون ذوو الاتجاه الغربي والسلطات الدينية الإسلامية. وازدحم عهد السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩) بمجهودات هذه التجمعات لإعادة تنظيم الولاءات وفقاً للحلول المختلفة التي وضعوها.

في الماضي نظمت السلطنة العثمانية شعوبها استناداً إلى دينهم، لا إلى لغتهم أو قوميتهم. وكان الولاء الشخصي الأساسي هو ولاء الفرد لملّته؛ فكان يُنسب إلى هذه الملة. في هذا النظام كان على سبيل المثال، ثمة ملة للروم الأرثوذكس، وملّة يهودية، ولم يكن ثمة ملل تركية أو عربية أو رومانية[1]. على أن هذا النظام

(١) Bernard Lewis: «The Emergence of Modern Turkey», London, 1961 ص ٣٢٩؛ Lewis V. Thomas and Richard N. Frye; «The United States and =

اضطرب في القرن التاسع عشر، عندما أخذ اليونان والصرب والبلغار يكتشفون من جديد ميراثهم الثقافي، ويشكلون بالثورة السياسية جاليات قومية متجانسة في العرق واللغة. وطبقاً لما قاله برنارد لويس، «أخذت الأفكار الجديدة الوافدة من الغرب تهزّ أسس التجانس الجماعي، فأبدعت نماذج جديدة للهُوية والولاء، وعيّنت غاية المطامح الجديدة، وصيغتها في آن»[٢]. وبلغت ثورات الشعوب العثمانية، ومعظمها رعتها الدول العظمى، بلغت من النجاح ما أفضى إلى حصر البلاد الواسعة التي خضعت من قبل للسلطة العثمانية المباشرة في شرق أوروبة، وقصرها على تراقية وألبانية وأجزاء من مقدونية، بقرار من مؤتمر برلين.

وأخذ ينمو الوعي لدى السلطان والعناصر المثقفة، أن إجراءات حازمة ينبغي أن تتخذ. ولا شك في أن محاولات جرت قبل عهد عبد الحميد الثاني لوقف اندثار السلطنة. إلا أن السلطنة لم تعتمد الإصلاحات الدستورية والمفاهيم السياسية والاجتماعية الغربية، في «تنظيمات» القرن التاسع عشر، إلا اعتماداً

= Turkey and Iran», Cambridge, Mass., 1951. ، ص ٤٦.

(٢) أنظر: Bernard Lewis: «The Impact of the French Revolution on Turkey», Journal of World History, I, no 1 (1953) ص ١٠٦. وحتى المحاولات المكررة لإصلاح نظام الملل في الستينيّات من القرن الماضي، لم تؤد إلا إلى تأكيد الفروق الدينية، والقومية إلى حد، بين سكان السلطنة العثمانية، بدلاً من تبديدها. أنظر Roderic Davison; «Reform in the Ottoman Empire, 1856 - 1876», Princeton, 1963. ص ص ١١٤ ـ ١٣٥.

سطحياً[٣]. ووعد فرمان كلخانة (١٨٣٩) وفرمان الإصلاحات الخيرية (١٨٥٦)[*] بإصلاح قانوني وإداري وتضمّنا محاولة التشريع للمساواة في المواطنة بين جميع شعوب السلطنة، أياً كانت ملّتها.

واستُمدّ مفهوم المواطنة العثمانية، مثل الإصلاحات العديدة الأخرى، من المؤسسات الأوروبية الغربية. وأَلِف المثقفون والرسميون العثمانيون أوروبةَ من خلال دراستهم في الخارج، وفي مدارس السلطنة المدنية والعسكرية، وتعلموا اللغات الأجنبية، وبخاصة الفرنسية، وتواتر اختيارهم المنفى عندما كان تعاطيهم الأفكار الغربية يلفت أنظار السلطان أكثر مما ينبغي. وينبىء صدور الدستور العثماني سنة ١٨٧٦ [القانون الأساسي]، على كونه مبتسراً ومقتسراً، بالوجهة التي كان البعض يستشرف آمال الإصلاح فيها. وأظهرت تلك الكلمات الساحرة: الدستور والحرية والترقي، مفاهيم كانت في ذاتها، رغم اضطراب فهمها وتطبيقها، تبدو مرغوباً فيها، وقادرة على مداواة أدواء السلطنة. ولم يُلقِ أنصار دستور ١٨٧٦ التبعات بفشله على مصاعب فرض حكومة دستورية على السلطنة، بل ألقوها بالأحرى على استبداد السلطان عبد الحميد الثاني، الذي عطّله على نحو موقت.

---

(٣) للاطلاع على المناقشات التي تناولت «التنظيمات»، أنظر: Davison, Reform; Lewis: «Emergence» وانظر Niyazi Berkes: «The Development of Secularism in Turkey», Montreal, 1964.

[*] تسمية الفرمانين مأخوذة من كتاب محمد فريد: «تاريخ الدولة العلية العثمانية»، دار النفائس، بيروت ـ ١٩٨١. ص ص ٤٨١ و٤٨٤ [هـ. م].

والحقيقة أن عهد السلطان عبد الحميد استحق صفة الاستبداد(٤)، لكنه كان في الوقت عينه له ولمناوئيه، مرحلة بحث عن ولاء قادر على أن يضمّ أوسع قطاع من شعوب السلطنة المتنوعة، وأن يحفظ هذه السلطنة. غير أن هذا الولاء كان موضع الخلاف. أفهل ينبغي أن يكون الولاء للإسلام، أم للانتماء العثماني، أم للروابط الإقليمية الخاصة ضمن إطار أوسع تشكله المؤسسات العثمانية؟ لقد أدى هذا الخلاف إلى تكاثر الروابط والجمعيات والتجمعات الجديدة التي كثيراً ما أخذت تتشظّى بفعل خلافات داخلية سعياً إلى التجديد، وضمان بقاء السلطنة. ولعل مسحاً سريعاً لأهم هذه الجمعيات والحلول المختلفة التي اقترحتها، يساعد في رسم ملامح المناخ الفكري للعهد الحميدي.

أول هذه المجموعات، وهي جمعية العثمانيين الجُدد[*]، نُظمت سنة ١٨٦٥ في استنبول، وأنهت نشاطها لدى وقف العمل بالقانون الأساسي ونفي أبرز الناطقين عنها، أو ارتدادهم(٥). وعلى الرغم من قلّتهم وقلة شأنهم في زمنهم، إلا أن كتاباتهم استطاعت أن تشد أزر الجيل الطالع وأن تلهمه توقاً إلى الحرية

---

(٤) كان في سنواته الأولى أيضاً حكمًا إصلاحياً مجدياً، وإن كان مركزياً. أنظر Lewis: «Emergence» ص ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٥) لمعرفة تفاصيل أوفى في أمر العثمانيين الجدد، أنظر: Şerif Mardin: «The Genesis of Young Ottoman Thought,» Princeton, 1962.

[*] تسمى بالتركية «يبني عثمانيلر»: «Lewis: «Emergence ص ١٥٠؛ وأقرب ترجمة عربية هي «العثمانيون الجدد». أما المستشرقون فيسمونها بالإنجليزية Young Ottoman [هـ. م].

والمشاعر الوطنية. واعترض العثمانيون الجدد على المركزية الإدارية التي عبّر عنها في السلطنة العثمانية زعيما حركة الإصلاح علي باشا وفؤاد باشا، وهي مركزية كانوا يرون أنها هي سبب الضعف المتفاقم الذي اعترى موقع السلطنة حيال الغرب. وكان غرضهم الأول إطلاق الحرية في السلطنة لتبديل «نظام دستوري من النظام المستبد»[٦]. كان زعيم المجموعة الفكري، نامق كمال (١٨٤٠ ـ ١٨٨٨) يتطلع إلى صوغ عناصر منسجمة تتشكل حولها دولة عثمانية متحررة، وهو بهذا أدخل في عقول العثمانيين المتعلمين مفاهيم مهمة جديدة[٧]. وإليه ينسب تشييع كلمة «وطن» للدلالة على ما تعنيه الآن[٨]. كان نامق كمال يرى أن الوطن روابط وجدانية، بمقدار ما هو أرض جغرافية، وهو في مشاعره الوطنية المخلصة والرومانسية، عبّر عن مفهوم المواطنة في السلطنة العثمانية، ذلك المفهوم الذي أحلّ في الصدارة مبدأ وحدة الشعوب المختلفة داخل السلطنة، أياً كان عرقها أو دينها[٩]. غير أن استخدام كمال لكلمتي الوطن وعثماني، وفقاً لما أوضحه برنارد لويس، كان مختلطاً، وجنحت كلمة عثماني عنده إلى الدلالة على المسلم فقط. وعلى الرغم من نداءاته إلى المواطنين غير المسْلمين، «فإن الكيان الذي نذر نفسه لخدمته كان في جوهره كياناً إسلامياً»[١٠] ففيما كان في مقدوره أن يكتب عن تطبيق

(٦) المرجع نفسه، ص ١٣.
(٧) في شأن نامق كمال أنظر المرجع نفسه، وبخاصة ص ص ٢٨٣ ـ ٣٣٦.
(٨) المرجع نفسه، ص ٣٢٦.
(٩) المرجع نفسه، ص ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.
(١٠) Bernard Lewis: «The Middle East and the West», Bloomington, 1965، ص ٧٨.

مفاهيم غربية مختارة في السلطنة، وأن يطوّر فكرة المواطنة المشتركة لجميع العثمانيين، كان في مُكنته أيضاً أن يدعوَ إلى وحدة إسلامية تتخذ السلطنة فيها مكانة القيادة، في الدفاع عن الإسلام لمواجهة خطر عدوان غربي(١١). وفي هذا لم يَدَعْ كمال نَدْحَة للشك في أنه كان مسلمًا، وفي أن جوهر الولاء المطلوب لبعث السلطنة ينبغي أن يُبنى على الإسلام.

ولما تسنّم عبد الحميد الثاني سدة السلطة، كبت عقيدة كمال التحررية، وبسط لأفكاره الإسلامية على نحو ربما لم يكن الشاعر والكاتب الوطني يقصده قط. كان السلطان يأمل، من اشتدادِ دعواهُ أنه خليفةُ المسلمين، وحَثِّه إياهم على ان يتحدوا من جديد في دولة واحدة، أن يحظى بتأييد مسلمي العالم جميعاً ضد الإمبريالية الغربية، وأن يزيد ولاء مسلمي السلطنة لشخصه ولنهجه في قمع الأحرار والقوميين(١٢).

وفيما كان من شأن هذه السياسة أن تروق بالطبع للشعوب الإسلامية في السلطنة، إلا أنه لم يكن لأثرها التوحيدي في المسيحيين البلقان والعرب، أو أرمن استنبول، أو يهود سالونيكي، إلا أن يظل ضعيفاً. كان ثمة حاجة إلى ولاء أشمل، يستطيع

---

(١١) Lewis: «Emergence» ص ٣٣٥.

(١٢) Lewis، المرجع نفسه، ص ٣٣٦؛ Hourani: «Arabic Thought» ص ١٠٦. لمعرفة تأثير جمال الدين الأفغاني (الذي كان حضوره مطلقاً وأفكاره مثيرة للجدل) في إحياء العقائد الإسلامية في كل من استنبول والقاهرة، أنظر حوراني، المرجع نفسه، الفصل الخامس، وانظر أيضاً: Nikki Keddie: «An Islamic Response to Imperialism», Berkeley, 1968.

صون بقايا السلطنة، لا تفتيتها. بهذه النيّة أقدم فريق من تلاميذ المدرسة الطبية العسكرية في استنبول، سنة ١٨٨٩، على إنشاء جماعة غرضها الأول إطاحة عبدَ الحميد واستعادة دستور جميع العثمانيين(١٣). وسرعان ما اجتذبت الجماعة، المسماة «الترقّي والاتحاد»، أعضاء جدداً، ونشطت حتى شعرت بضرورة الاستمرار في المنفى، باريس. وكان أعضاؤها الأولون جميعاً، على إلمام بأعمال «العثمانيين الجدد» المحظورة، واتخذ أحد زعمائها، أحمد رضا، الأفكار التي خلّفها نامق كمال، منهاجاً للجماعة:

«نطالب بإصلاحات، لا تختص بهذه المقاطعة أو تلك، بل تشمل السلطنة كلها، ولا تقتصر على قومية واحدة، بل تعمّ جميع العثمانيين، أكانوا يهوداً أم مسيحيين أم مسلمين. ونرغب في التقدم على درب المدنية، لكننا نعلن بحزم، أننا لا نرغب في التقدم على غير سبيل تعزيز العنصر العثماني واحترام ظروفه الخاصة في الوجود»(١٤).

وفي هذا تعبير عن رغبة في صون السلطنة العثمانية، وفي ضمان بقائها عثمانية حقاً.

وقد ظهر هذا الانقطاع إلى الولاء للفكرة العثمانية مرة أخرى، في مؤتمر العثمانيين الأحرار، الذي التأم في باريس سنة ١٩٠٢،

---

(١٣) ثمة مناقشة دؤوبة لهذه الجماعة في كتاب: Ernest E. Ramsaur: «The Young Turks», Princeton, 1957.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٥، مستقى من مقالة في: Meşveret: «The Parisian Journal of Progress and Union».

في زعامة رضا والأمير صباح الدين، وكان انضم لتوّة إلى الحركة في المنفى. ولم يكن ثمة من جامعة لدى المندوبين المختلفين في الأصول العرقية والدينية، سوى استيائهم من حكم عبد الحميد، فانشطر المؤتمر سريعاً بسبب المسائل القومية[١٥]. وعلى هذا تشظّت الجماعة، ولبث الزعيمان الأكبران صباح الدين ورضا وجهاً لوجه، منفيين في باريس. ومكث عبد الحميد في حكم سلطنةٍ لم يكن في مقدورها أن تصبح إسلامية خالصة، أو عثمانية محضاً، أو قومية وحسب.

وعلى الرغم من مشكلات الإصلاح الوئيد، واشتداد القمع، بدت الولايات العربية شرق السويس آمنة[١٧]. هذه الولايات التي ارتبطت بالسلطنة بفعل الدين، لم يمسسها أثر للقومية تقريباً. لكنها هي أيضاً كانت تبحث عن هوية، وتتوق إلى مقارعة تحدي التفوق الغربي، مستندة إلى أمتن ما لديها من أسس. ومثلما كان حال المفكرين العثمانيين الأتراك، اتجه العرب أيضاً في الأصل، إلى صون السلطنة.

---

(١٥) المرجع نفسه، ص ص ٦٥ - ٦٩.

(١٧) هذه الولايات هي ولايات حلب ودمشق وبيروت وبغداد والموصل واليمن والحجاز، وسنجقا لبنان والقدس. أما مصر فاتخذت لنفسها وضعاً مستقلاً نوعاً، يتسم بالولاء الشكلي لاستنبول في النصف الأول للقرن التاسع عشر، في عهد محمد علي. وفاقم الاحتلال الإنجليزي لمصر سنة ١٨٨٢، انفصالها عن الباب العالي، مع أن قوانين صحافة القاهرة الحرة إلى مدى، جعلت العاصمة المصرية مستقراً صحافياً للمنفيين من استنبول ومن الولايات العربية على السواء.

وكان هذا يعني، للكثرة الكاثرة من العرب، وهم المسلمون، التعبير عن أسس ولائهم وهويتهم بعبارات إسلامية. وهو ما حدا محمد عبده زعيم حركة الإصلاح الإسلامي في مصر، على الدعوة إلى بعث الإسلام، لا إلى القومية العربية. فبذل جهوده الفكرية في فحص وسائل التوفيق بين الإسلام ومتطلبات العالم العصري[١٨]. ومع أن رشيد رضا، وهو سوري هاجر إلى مصر وأصبح واحداً من تلاميذ عبده، أبرز مكانة العرب الخطيرة في الإسلام، إلا أنه «لم يكن يعارض يومئذٍ وجود السلطنة، بل كان يراها ضرورية للشعوب العربية والمسلمة، مادامت السلطنة وحدها قادرة على توفير القوة التي يحتاجون إليها لحمايتهم من الضغط الأجنبي»[١٩].

وهذا لا ينفي المساءلات الإقليمية للإصلاح واللامركزية في الولايات العربية، بخاصة في سورية الكبرى، حيث تتجمع أعداد من المسيحيين الذين اتصلوا اتصالاً واسعاً بالغرب عقوداً من السنوات. فانتظام عدد من الشبان المسيحيين العرب في جماعةٍ

---

(١٨) ثمة مؤلفات عديدة في شأن محمد عبده وتلميذه [رشيد] رضا، منها: C. Adams: «Islam and Modernism in Egypt», London 1933 وانظر أيضاً: Malcolm H. Kerr: «Islamic Reform»; Haim: «Arab nationalism», Berkeley 1966 ص ص ١٦ ـ ٢٥، و Hourani: «Arab Thought» ص ص ١٣٠ ـ ١٦٠ و٢٢٢ ـ ٢٤٤.

(١٩) أنظر: Hourani: «Arabic Thought» ص ٢٤٠؛ وانظر: C. Ernest Dawn: «From Ottomanism to Arabism», the Review of Politics, XXIII, N° 3 (1961)، ص ٣٩١، وانظر: Haim: «Arab nationalism»، ص ص ٢٣ ـ ٢٤.

صغيرة لهم في بيروت سنة ١٨٧٥، وتوزيعهم كراسات معادية للترك، كانا في رأي أحد الكتاب، بداية حركة سياسية غرضها الانفصال عن السلطنة[٢٠]. غير أن مؤرخين آخرين معاصرين له، قدّموا براهين مقنعة على العكس، وبيّنوا أن النشاط السياسي للجماعة لم يكد يلقى أي تعاطف، وأن أكثر الدعوات إلى الإصلاح تطرفاً لم تتعدَّ المطالبة بالحكم الذاتي أو الاستقلال ضمن الإطار العثماني[٢١]. وحتى العرب المسيحيون، ونذكر منهم أديب اسحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥)، وابراهيم اليازجي (١٨٤٧ ـ ١٩٠٦)، وأحمد فارس الشدياق (١٨٠١ ـ ١٨٨٧)، وبطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣) دافعوا عن الحضارة الشرقية في تعبيراتها الإسلامية، وصرفوا جهودهم إلى الإصلاح العثماني، لا الانفصال العربي[٢٢]. ولم تكن كثرة العرب، على الرغم من إحساسها بكيانها الثقافي، مستعدة بعد للانتماء إلى العروبة السياسية،

---

(٢٠) George Antonius: «The Arab Awakening», New york, 1965، ص ص ٧٩ ـ ٨٩.

(٢١) أنظر: Haim: «Arab Nationalism» ص ص ٣ ـ ٦؛ وانظر A. L. Tibawi: «A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine», London 1969 ص ص ١٦٠ ـ ١٦٧؛ وانظر Zeine N. Zeine: «The Emergence of Arab Nationalism with a Background Study of Arab - Turkish Relations in The Near East», rev. ed. Beirut, 1966؛

(٢٢) في مناقشة هؤلاء الكتاب العرب المسيحيين الإصلاحيين، أنظر Antonius: «Arab Awakening» ص ص ٤٥ ـ ٥١؛ وانظر Dawn: Ottomanism to Arabism» ص ص ٣٩٤ ـ ٣٩٧؛ وانظر: Hourani: «Arabic Thought»، ص ص ٩٧ ـ ١٠٢.

والتخلي عن هويتها السياسية الأوسع ضمن السلطنة العثمانية، أو عن انتمائها الديني إلى الإسلام الذي يجسده الخليفة ـ السلطان العثماني.

والقوة الحافزة التي دفعت العرب أخيراً إلى التمرد السياسي المعلن، أطلقتها جماعة لم تكن تنوي في الأصل قسمة السلطنة إلى عناصرها العرقية المختلفة. فقد ورثت جماعةُ تركيا الفتاة، في معارضتها لعبد الحميد، جماعةَ نامق كمال، العثمانيين الجدد، وكان اعضاؤها على اتصال مع مواطنيهم في الخارج، أتباع أحمد رضا والأمير صباح الدين(٢٣). وكان جُلّ المنتسبين إليها ضباطاً شباناً أحفظَهم هزالُ سجلّ الجيش وبؤسُ حالته، فلم يقنعوا بالاعتراض في الصحف والمؤتمرات في الخارج فقط. بل نشرت الجماعة، من مركز قيادتها في سالونيكي، خلايا داخل حاميات المدن في مقدونية، في مدى أشهر قليلة بعد تأسيسها سنة ١٩٠٦. وامتازت الجماعة عن منفيي باريس بقدر أقل من المجادلات العقائدية العقيمة. وعندما اتفقت المنظمتان على تنسيق أعمالها سنة ١٩٠٧ واتخذتا لذلك اسم «لجنة الاتحاد والترقي»[*] أعربتا تصريحاً عن غرضهما: «الغرض الأساسي هو إنفاذ دستور مدحت باشا المنشور سنة ١٢٩٢ (١٨٧٦) وإكماله»(٢٤). وهذا الذي بدا

(٢٣) تناول النشاطات الأولى للجماعات المختلفة كتاب Ramsaur: «Young Turks». أما الصراع من أجل السلطة السياسية بعد ١٩٠٨ فحظي بتوثيق دؤوب في Feroz Ahmad: «The Young Turks», Oxford, 1969.

(٢٤) أنظر Ramsaur: «Young Turks»، ص ٢٣.

[*] كذا سمّاها محمد فريد: «تاريخ الدولة العلية العثمانية»، ص ٧٠٦. [هـ. م.].

ترجيعاً لصدى دعوات كمال وصباح الدين إلى إحياء شباب السلطنة العثمانية، أفضى في الواقع إلى أمر مختلف، مطلع صيف ١٩٠٨، عندما تنامت نُذرٌ بأن السلطان يزداد ارتياباً في نشاط بعض ضباط الجيش الثالث ومقره سالونيكي.

في هذا المناخ من الاستبداد والتآمر، والصراع بين مفاهيم الإصلاح والتغريب والفكرة العثمانية والبعث الإسلامي، ولد ساطع الحصري، وشبّ. وفيما يلي نتطرق إلى رد فعله حيال هذه الاتجاهات، وتوفيقه المتدرج، وربما الناقص، بين النوازع المتصارعة التي جسّدها في نفسه بصفته مسلمًا عربياً تدرّب في استنبول.

السنوات الأولى، ١٨٨٠ ـ ١٩٠٨

كان والد ساطع الحصري، محمد هلال بن السيّد مصطفى الحصري، عربياً ممن أنفقوا عمرهم في خدمة إدارة السلطنة العثمانية. وولد محمد هلال سنة ١٨٤٠ لعائلة تجار عريقة في حلب، وتلقى أفضل ما أتيح آنئذٍ من تعليم تقليدي. فتعلم العربية والشريعة في المدرسة الإسماعيلية في حلب، وتخرج في الأزهر، قلعة العلوم الإسلامية، في القاهرة. ثم عاد إلى حلب، فعمل قاضياً في مختلف مدن الولاية. وتزوج فاطمة بنت عبد الرحمن الحنيفي، وهي من حلب أيضاً وتنتسب أمها إلى عائلة الجابري ذات الشأن هناك[٢٥].

---

(٢٥) جميع المعلومات المختصة بالعائلة استقيت من ص ص ١ ـ ٢، من بيان منسوخ في ١٥ صفحة، أعطانيه ساطع الحصري، عنوانه: خلاصة ترجمة حال ساطع الحصري. وسنشير إليه فيما يلي بتعبير: الحصري: «خلاصة»، وكذلك من ص ١٩ من الحصري: «استجواب». ولا يظهر اسما عائلتي الحصري والحنيفي في المجلد الأخير (الذي يتناول الحقبة من ١١٧٣ ـ ١٣٥٤ للهجرة/ ١٧٥٩ ـ ١٩٢٦ للميلاد) من كتاب محمد رغيب الطبّاخ: «أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء»، ٧ مجلدات، حلب، ١٩٢٣ ـ ١٩٢٦، على الرغم من أن عائلة الجابري تظهر في عدد من القيود.

في ذلك الزمن كانت السلطنة العثمانية في مرحلة إعادة تنظيم قضائها شيئاً فشيئاً. وبين ما نتج من هذا الإصلاح، وضعُ نظام جديد للقانون الجزائي والمحاكم[٢٦]. ولقي محمد هلال، بفضل خبرته وسجله الممتاز في المحاكم الشرعية. التشجيع لدخول الامتحانات الضرورية ليتأهل لمنصب في المحاكم الجديدة. وبعد نجاحه في هذه الامتحانات، عُين رئيساً لمحكمة الاستئناف الجنائية، في صنعاء عاصمة ولاية اليمن، وكانت في أول عهدها بإحكام السلطة العثمانية عليها. وهناك ولد له ابنه الثالث مصطفى ساطع بن محمد هلال الحصري، سنة ١٨٨٠[٢٧].

وأنفق ساطع السنوات الثلاث عشرة الأولى من حياته على سفر مستمر في مختلف الولايات العثمانية، بسبب تواتر نقل والده.

---

(٢٦) كان القانون الجزائي الجديد تتمة لعمل القانوني والفقيه والإداري أحمد جودت باشا. ففي إصلاحاته أنشأ جودت باشا محاكم سميت بالنظامية، وكان لها نظامها القضائي الخاص ومحاكم استئناف. وكان محمد هلال يشغل في اليمن منصباً في إحدى هذه المحاكم النظامية. في شأن المحاكم وجودت باشا، أنظر Davison: «Reform» ص ٥٥، و Lewis «Emergence»، ص ١٢٠.

(٢٧) أثبت ساطع الحصري التاريخ والمكان الصحيحين لولادته، في لقاء مع المؤلف في ٢٨ أيلول - سبتمبر ١٩٦٦. وكان فيهما بعض شك لدى الباحثين. فيقول Kenny في مقالته: «Al - Husri's Views»، ص ٢٣١، إن الحصري ولد في حلب سنة ١٨٧٩؛ ويؤكد حلمي ضيا أولكن أن مولده كان في سنة ١٨٨٤ في كتابه: «Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi», I, Konya, 1966. (التاريخ الفكري المعاصر في تركيا) ص ٢٦٩. وفي أثناء عمله للسلطنة العثمانية لم يكن الحصري يعرف باسم عائلته بل باسم ساطع، أو مصطفى ساطع.

وبعد سنتين أمضاهما محمد هلال في اليمن، نقل عائلته معه إلى أضنة أولاً، ثم أنقرة، فطرابلس الغرب، ثم عاد إلى اليمن وأخيراً إلى قونيه(٢٨).

وبسبب كثرة تنقل مقامه، لم يَحظَ ساطع بالتعليم الابتدائي الأساسي في المدرسة، وبما فيه من استظهار القرآن والدراسات الإسلامية التي كان يحتويها هذا التعليم آنئذٍ. والواقع أنه بقي رجلاً عَلمانياً طوال حياته. وتلقى تعليمه في البيت حيث كانوا يتكلمون تركية الطبقات العثمانية المثقفة، إلى جانب العربية. ولم يجعل ساطع العربية لغته الأولى، إلا سنة ١٩١٩. وفوق هذا تعلم الفرنسية من شقيقيه الأكبرين بشير مجدي، وبديع نوري(٢٩).

كانت عائلة مرموقة، خدمت العثمانيين خدمات جليلة. فالبكر بشير مجدي، عمل مدعياً عاماً في حمص وبنغازي في التسعينيّات من القرن الماضي. ولسنا نعرف إلا نزراً عن تعليمه وعمله لاحقاً. أما بديع نوري، وكان يكبر ساطعاً بأربع سنوات، فارتاد المدرسة المُلكية[*] في استنبول، وواظب على العمل ليصبح مديراً في الحكومة البلدية لعاصمة السلطنة العثمانية، وكاتباً مرموقاً وضع كتباً ومقالات تحث على الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي. وفي النهاية أصبح متصرفاً، أي في المرتبة الثانية في الولاية بعد الوالي.

---

(٢٨) ليس من دليل على أن محمد هلال كان خطراً في السياسة، على ما يمكن أن يوحيه تنقله بعيداً عن مركز السلطة.

(٢٩) الحصري: «خلاصة»، ص ٢.

[*] يستخدم كليفلاند تعبير «مُلكية مكتبي»، وصحح الدكتور خلدون الحصري الإسم وآثر استخدام تعبير «المدرسة الملكية» في الترجمة العربية [هـ. م.].

وفي سنة ١٩١٣، فيما كان متصرفاً للناصرية في ولاية البصرة، قُتل خطأ، لدى اغتيال قائد حامية البصرة، فريد بك، بيد رجال السيّد طالب النقيب، لأسباب سياسية(٣٠). واحتذى ساطع على بقية أفراد عائلته في اتجاهه إلى العمل في الادارة العثمانية. وبدأ تعليمه الأساسي في إعداده لهذه الغرض سنة ١٨٩٣، عندما أدخله محمد هلال، لدى انتقاله مرة أخرى إلى طرابلس الغرب، المدرسة المُلكية في استنبول. وكانت المُلكية، التي تأسست سنة ١٨٥٩ وأعيد تنظيمها على نسق عصري سنة ١٨٧٧، مؤسسةً مدنية وعَلمانية في جوهرها، ومخصصة بالتدريب على الخدمة في الإدارة العثمانية(٣١). وحتى في عهد عبد الحميد الثاني كانت الملكية محل اختمار فكري، واهتدى العديد من قادة تركيا الفتاة

---

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٢؛ الحصري: «استجواب»، ص ص ٣و ١٩. وثمة ترجمة مختصرة لحياة بديع نوري في: Ali Çankaya «Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler», II, Ankara, 1954 (تاريخ المدرسة المُلكية وخريجيها) ص ص ٣٢٥ - ٣٢٦. كما يُنسب إلى بديع نوري تصريح بضرورة اعتماد الحكومة العثمانية على وجه الإلحاح، منهاج إصلاحات، في كتاب توفيق علي برّو: «العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ - ١٩١٤»، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٤٤٠. ووقائع موت بديع والخلاف بين الوحدوي اللواء فريد بك، والوجيه البصري النازع إلى الاستقلال السيد طالب، يرويها كتاب سليمان الفيضي: «في غمرة النضال»، بغداد، ١٩٥٢، ص ص ١٠٨ - ١١٤.

(٣١) للتعرف على مكانة الملكية في النظام التربوي العثماني والإقبال العام على مواصفات تلاميذها في الاستخدام والوظيفة، من ١٨٦٠ إلى ١٩٠٩، أنظر: Andreas M. Kazamias: «Education and the Quest for Modernity in Turkey», London, 1966 ص ص ٨٧ - ٩١.

الناشئين إلى مفاهيم الحرية والوطنية، بفضل بعض معلمي المدرسة[٣٢]. وليس في الإمكان أن نقدّر على نحو مباشر مقدار ما استوعبه ساطع من مناخ الملكية، ومدى تأثره به.

ولا مِراء في أن سنواته السبع في هذه المؤسسة، منها ثلاث في المرحلة الثانوية، وأربع في التعليم العالي، لا تنم عن نزوع إلى العمل في الجماعات السياسية. ومع أن ساطعاً إطّلع على منشورات أحمد رضا السرية وقرأ شعر توفيق فكرت الملهِم، وهو في الملكية، فانه توسل بمعرفته لغة أجنبية، إلى اكتشاف أسرار العلوم الغربية والرياضيات، بدلاً من النزعة الدستورية والوطنية. فامتاز في الرياضيات في سنوات دراسته الثانوية، حتى أخذ دروساً إضافية في المادة هذه، في الكلية الحربية وكلية الهندسة، فاستحق من زملائه لقب أرخميدس[٣٣]. وراوحت دروسه الأخرى من علم النبات إلى التاريخ العثماني، وتضمّنت أيضاً دراسة الفرنسية بجد[٣٤].

لكن هذه الحماسة الأولى تبدلت، وأخذت نوازع ساطع الفكرية والوظيفية تحيد عن تلك التي رُسمت له في الأصل، حالما اطّلع على بعض المؤلفات الفرنسية في تاريخ الكشوف العلمية. ولاحظ كيف أنه أُرغم على مواصلة الدراسات المقررة في المُلكية نهاراً، لكنه أخذ ينفق أمسياته في البيت، للغوص في دنيا العلوم

---

(٣٢) Lewis: «Emergence»، ص ١٩٢.

(٣٣) الحصري: «خلاصة»، ص ٢. «استجواب»، ص ٧.

(٣٤) نجد ثبتاً كاملاً للدروس الثانوية والعليا التي تلقاها ساطع حتى تخرجه سنة ١٩٠٠، في: Çankaya: «Mülkiye» I ص ص ٣٢٦، ٣٢٧.

الطبيعية(٣٥). فأوغل فيها حتى أنه حين تخرج بامتياز سنة ١٩٠٠، لم تكن به رغبة في المناصب الإدارية التي أهّلته لها شهادته. وبدلاً منها أحس في نفسه نزوعاً إلى صرف حياته نحو تعميم فهم العلوم الطبيعية، على غرار مثاله آنئذٍ لويس فيغييه(٣٦). وأجابته وزارة المعارف إلى طلبه، وعينته مدرساً للعلوم الطبيعية. في مدرسة ثانوية في ولاية يانيه[*]، قرب الحدود القائمة الآن بين اليونان وألبانية.

ومكث في البلقان ثماني سنوات، أثّرت في فكرِه تأثيراً بليغاً، وأدنت وجهته الفكرية من العلوم الاجتماعية والاحتمالات غير المحصورة التي ينطوي عليها تطبيقها، في صون السلطنة العثمانية ومعاودة تنظيمها. وفي الوقت نفسه نما وعيه السياسي وازداد اتصالاً بالجماعات المعارِضة للسلطان عبد الحميد، في أوروبة العثمانية آنذاك. واشتد وعي ساطع بالحافز القومي، وهو أمر ظهر مغزاه فيما بعد.

وعلّم في يانيه خمس سنوات، وبدا في البدء وكأنه حقق آماله تماماً. وتضمنت أعماله إنشاء متحف للعلوم الطبيعية ووضْعُ عدد

---

(٣٥) كان أبوه انتقل إلى استنبول عندما تخرج بديع نوري من الملكية. فانتقل ساطع، وكان يقطن في المدرسة مع أخيه، إلى منزل العائلة في حي إرنكوي. الحصري: «خلاصة»، ص ص ٣ـ ٤.

(٣٦) Louis Figuier (١٨١٤ ـ ١٨٩٤) كان عالماً درج على التبسيط، وهو أول من كتب عموداً علمياً في صحافة فرنسة اليومية.

[*] كذا كتبها محمد فريد: «تاريخ الدولة العلية العثمانية»، ص ٣٨٥ [هـ. م].

من الكتب والمقالات في المادة التي أوغل عميقاً فيها. واعتُمدت كتبه الأربعةُ التي نشرها في يانيه، للتعليم في جميع مدارس السلطنة، الابتدائية والثانوية(٣٧). وفي هذا الشأن اعتنى ساطع بأساليب تعليم العلوم الطبيعية التي أحس أنها بالية وغير ملائمة، ونزعت مؤلفاته إلى وسم المادة بطابع التشويق والصحة العلمية.

لكن اهتمامه المطّرد بوسائل التعليم الصحيحة، رافقه اطّراد في نقده الوسائل المعتمدة في النظام العثماني. وبهذا أصبح ساطع محط أنظار الرقباء، وأخذ ينمو إحساسه بعجزه في منصبه، وتعذّر الإصلاحات التي أحس ضرورتها وهو يعلّم ضمن نظام تعليمي يشتد تعنّتاً يوماً بيوم. وعلم بمراسلة أصدقائه، الأحداث المثيرة في مقدونية، منذ وضع هذه البلاد تحت إشراف دولي سنة ١٩٠٣(٣٨).

وترك ساطع مهنة التعليم سنة ١٩٠٥، تحفزه رؤى قدرته على

---

(٣٧) الحصري: «خلاصة»، ص ٣. Ülken: «Tarihi» I، ص ٢٧١. والكتب الأربعة هي: Malumat - i Ziraiye (المعلومات الزراعية)؛ Esya Dersleri (درس الأشياء)؛ İlm - i Hayvan (علم الحيوان)؛ و İlm - i Nebat (علم النبات).

(٣٨) تعاظم العنف الإرهابي طوال عقد من السنوات في مقدونية حتى بلغ الذروة بثورة المنظمة الثورية الداخلية المقدونية، سنة ١٩٠٣. وعلى الأثر وضعت روسية والنمسا، برضى الدول الكبرى الأخرى، نظام إصلاح لمقدونية (اتفاق مورتستيغ Mürzsteg) قضى إنشاء قوة درك أوروبية. ويمكن قراءة هذه الوقائع في كتاب: M. S. Anderson: «The Eastern Question, 1774 - 1923», London, 1966 ص ص ٢٦٨ - ٢٧٢.

الإصلاح المجدي، وتسلم منصب قائمقام(*) في ولاية قوص أوه[**] (كوسوفا) المقدونية، التي كانت قرب الحدود البلغارية وضمن الحصة النمسوية من الإشراف الدولي. هناك علم القائمقام الشاب المتحمس أنه ليس بالمستطاع إحداث التغييرات الضرورية جميعاً على وجه السرعة. وكتب فيما بعد كيف دقق أوضاع قضائه، وجمع أدلة قاطعة تتعلق بالمسلك الفاسد الذي سلكه بعض الموظفين هناك. وحث ساطع في تقرير رفعه إلى الوالي، على صرف هؤلاء الموظفين. فلما تبدّى له عدم جدوى هذا الخطاب، سافر إلى قصبة الولاية لإسناد طلبه مشافهة. وكتب معقباً على رحلته مايلي: «لقد أذهلني الوالي عندما واجه شروحي بقوله: أَعلمْ يا بني، أعلمُ أن أنماطاً من هذا الصنف الذي ذكرت، تعمل هنا في قصبة الولاية أيضاً. وأعلم أن من الموظفين حولي ضِعافاً وفاسدين. ولكن ما العمل؟ إنني أُغضي عن أفعالهم، وأنت أيضاً عليك أن تغضي»(٣٩)، وبعد سنة، عندما

(*) القائمقام هو المسؤول الإداري الأول في المنطقة الإدارية التي تسمى قضاء. والقضاء هو في المرتبة الثانية ضمن الولاية، في سلم التقسيم الإداري، والقائمقام كان في المرتبة التي تلي الوالي والمتصرف.

[**] كذا أوردها محمد فريد: «تاريخ الدولة العلية العثمانية»، ص ١٣٥ [هـ. م.].

(٣٩) الحصري: «صفحات من الماضي القريب»، بيروت، ١٩٤٨، ص ص ١١٥ ـ ١١٦. وكان والي قوص أوه آنئذٍ محمود شوكت باشا الذي كان له شأن كبير فيما بعد في قيادة انقلاب ١٩٠٨ وما تلاه من أحداث. وقاد «جيش الحرية» الذي زحف من سالونيكي إلى استنبول ليقمع «الحركة الإرتجاعية» المؤيدة لعبد الحميد سنة ١٩٠٩. وأصبح بعدُ صدراً =

نُقل ساطع إلى قضاء فلورينة في ولاية المنستير تجلّت له معالم أخرى من الحال العثمانية. ذلك أن فلورينة الواقعة في منطقة الإشراف الإيطالي، كانت مقراً لنشاط مجموعات المتمردين الإغريق والبلغار. وفيها لامس ساطع أول مرة، حركة قومية وصفها بعدُ بأنها: «منازعات ضارية. . .حول الكنيسة والمدرسة، وكانت تهدف إلى الاستيلاء على الكنيسة والمدرسة» من طريق تلقين العقائد تلقيناً لغوياً[٤٠]. ولقد تأثر بالغ الأثر بالمكانة التي خُصّت بها اللغة القومية في التربية، وبمحاولات القوميات المناضلة لاكتساب أنصار لها، بهذا الأسلوب.

وعلاوة على أن المنستير احتضنت قوميات متنافسة، فهي كانت سنة ١٩٠٧ مستقراً لنشاط ضباط جيش تركيا الفتاة، واتخذت في هذا المرتبة الثانية بعد سالونيكي[٤١]. وعلى رغم أن ساطعاً لم ينتمِ رسمياً إلى لجنة الاتحاد والترقي، اتصلت به هذه الجماعة في أثناء مكوثه سنتين في المنستير. ولم يُعرف أسلوب الاتصال، ولا الضباط الذين صادقهم. لكنه كان يعطف كثيراً على اللجنة، ويؤمن مثلها بأن استعادة الدستور واستبداله بحكم عبد الحميد، كانا الوسيلة

= أعظم إلى حين اغتيـاله في حزيران ـ يـونيو ١٩١٣. أنـظر: Lewis: «Emergence»، ص ص: ٢١٢ ـ ٢١٥، و٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٤٠) الحصري: «محاضرات في نشوء الفكرة القومية»، القاهرة، ١٩٥١، ص ٩٧. أنظر أيضاً: «حول القوميـة العربيـة»، بيروت، ١٩٦١، ص ١٠١. وأوضح الحصري تأثره الأول برياح القومية البلقانية في مقابلة مع المؤلف في ٢٨ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٦.

(٤١) أنظر: Ramsaur: «Young Turks»، ص ١١٤.

الفضلى لصون السلطنة العثمانية(٤٢). ومع ظهور ملامح خطط الثورة، كان ارتباط ساطع بنشاط لجنة الاتحاد والترقي في المنستير يزداد توّثقاً. ولما نشبت الثورة وأُعلن الدستور في تموز (يـوليو) ١٩٠٨، استدعته اللجنة إلى المنستير قصبة الولاية، وأناطت به مهمة استقبال الوفود التي وفدت للإعراب عن تأييدها للمشروطية (أي النظام الدستوري). وشاعت خطبتان من خطبه في هـذه الوفود، شيوعاً عظيمًا، بعد نشرهما في جريدة المنستير Neyyir — i Hakikat [نور الحقيقة ـ م.] وأفصحتا عن آمال هذا الشاب في بعث سلطنة جميع العثمانيين(٤٣).

ولما رحب ساطع بعودة نيازي، أحد قادة الجيش المنضوين في لجنة الاتحاد والترقي، وبقواته الآتية من الجبـال، حيث خبأت أسلحة، أكبرَ ساطع أعمالهم وأعلن الدستور، وذكّر جميع الحضور بأن ليس في وسعهم نسيان مدحت باشا ونامق كمال اللذين تاح هذا اليومُ المجيدُ بفضل عملهما(٤٤). وفي مناسبة أخرى، حيّـا بحرارة وفد جماعات بلغارية، جاء يسأله التأييد للدستور، لكنه

---

(٤٢) ليس متيسراً أن نعرف مقدار تعبير كتاباته اللاحقة عن الموقف الذي اتخذه من الأحداث وقت حدوثها. غير أنه يتعين القول إن الحصري كان يشير بالتأييد، إلى محاولات عزل عبد الحميد قبل ١٩٠٨. أنظر مثلاً الحصري: «صفحات من الماضي القريب»، ص ص ٧٨ ـ ٨٩، و«خلاصة»، ص ٤، في شأن نفوره من عبد الحميد.

(٤٣) الحصري: «خلاصة»، ص ٤؛ Ülken: «Tarihi», I، ص ٢٧٠.

(٤٤) الحصري: «استجواب»، ص ص ٥ ـ ٦. وفي شأن نيازي أنظر: Ahmad: «The Young Turks»، ص ص ٤ ـ ٧؛ و Ramsaur: «Young Turks»، ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

تدبّر في الخطبة نفسها أمرَه، ليعرب عن أسفه لأن بعضاً منهم نشط للاستقلال البلغاري أو سعى إلى الالتحاق بدولة أجنبية مشيحاً عن مصالح السلطنة العثمانية. ثم أبدى إيمانه بأن اعتماد مناهج الاصلاح في كنف الدستور، من شأنه أن يُركنهم إلى حسن نية السلطنة[٤٥].

وسرعان ما تنحى ساطع، لنفوره من المراوغات السياسية، عن منصبه لدى لجنة الإتحاد والترقي في المنستير، ورفض قبول منصب إداري عرضه عليه محمود شوكت، وعاد إلى استنبول حيث أنشأ جريدة لم تعمّر سمّاها Envar — i Ulum (أنوار العلوم)، وعاد إلى نشاطه التعليمي الذي أخذ ينبىء هذه المرة، بتوسيع رحاب سياسته الإصلاحية المحببة إليه. على أن علاقاته باللجنة ظلت جيدة، فخرج من ثورة ١٩٠٨ وهو يمتلك سلطة وسمعة سرعان ما جعلتاه، بفضل طاقته الشخصية ورؤاه الإصلاحية، بين أكثر مربي السلطنة ومثقفيها نفوذاً.

---

(٤٥) الحصري: «استجواب»، ص ٦.

المشروطية، ١٩٠٨ ـ ١٩١٨

لقيت استعادة الدستور التأييد في جميع أرجاء السلطنة. ونُسب إلى أنور بك، وهو من زعماء تركيا الفتاة وأصبح واحداً من الثلاثي الحاكم فيما بعد، نُسب إليه قوله: «من الآن... سنكون جميعاً إخوة. لم يعد بيننا بلغار أو إغريق أو رومان أو يهود أو مسلمون؛ فتحت هذه القبة الوحيدة الزرقاء، كلنا سواء، نفاخر بكوننا عثمانيين»(٤٦). ولوهلة بدا أن هذا الحلمْ يكاد يتحقق؛ وتهافتت بعضَ الوقت الفوارقُ العرقية والدينية حين استسلمت المجموعات البلغارية تأييداً للمشروطية، وتعانق الأتراك والأرمن، وأحس عرب استنبول والولايات أنهم شركاء أصيلون في العصر الجديد.

ولكن أن تسنمت تركيا الفتاة السلطة وواجهت مقتضيات الحكم الفعلية، حتى عجزت عن تحقيق الآمال التي عقدت عليها. ففي السياسة، كانت المشروطية زمن مؤامرات وصراعات على السلطة، مثلما كان الزمن الذي سبقها تماماً. وأجبر عبد الحميد أخيراً على التنحّي سنة ١٩٠٩ بعد محاولة فاشلة للقيام

(٤٦) أورده Ramsaur: «Young Turks»، ص ١٣٧.

بثورة مضادة [سميت الحركة الارتجاعية - م.]، وحل محله السلطان محمد الخامس الذي عيّنته تركيا الفتاة. ونشبت صراعات أخرى على السلطة حتى سنة ١٩١٣، حين أحكمت لجنة الاتحاد والترقي سلطانها بحكم عسكري مطلق يتخفى وراء الثلاثي أنور وكمال وطلعت[٤٧].

وفوق هذا اتصلت الضغوط الخارجية على السلطنة، وحَرمت تركيا الفتاة نُهزةَ التماسك الداخلي. وفي حومة الاضطراب الذي أحدثته الثورة، أعلنت بلغارية استقلالها، والنمسا والمجر ضمَّ البوسنة والهرسك وجيزاً بعدئذٍ. ولم يبقَ من زمن السلم سوى أشهر قليلة: فالثورات في اليمن اقتضت تجريد حملات سنة ١٩١٠ وسنة ١٩١١، كان من شأنها إحفاظ الجمهور العربي؛ وهذه السنوات نفسها حفلت أيضاً باضطراب خطير في ألبانية الإسلامية؛ واجتاحت إيطالية طرابلس سنة ١٩١١؛ وفي سنتي ١٩١٢ و١٩١٣ استعرت حروب البلقان في مقدونية؛ ومن سنة ١٩١٤ حتى سنة ١٩١٨ قاتل العثمانيون مع ألمانية في الحرب الكونية الأولى[٤٨]. وأفضت الهزيمة في هذا النزاع إلى زوال السلطنة.

وعلى هذا، أخفق سقوط عبد الحميد الثاني وانتخاب جميعة

---

(٤٧) يتناول سياسة عهد المشروطية بالتفصيل: Ahmad: «The Young Turks».

(٤٨) تجد رواية لهذه الحوادث، من الوجهة الأوروبية في الأغلب، في: Anderson: «The Eastern Question» chaps. X - XI و Ulrich Trumpener: «Germany and the Ottoman Empire 1914 - 1918», Princeton, 1968.
وثمة تقرير جيد للتطورات الداخلية في البلقان، في: L. S. Stavrianos: «The Balkans Since 1453», New york, 1958.

تأسيسية، في ضمان النجاح للعصر الجديد. وعلى رغم ذلك ظل كثيرون، حيال المشكلات القائمة، يقترحون الحلول لصون السلطنة العثمانية. وكان عهد المشروطية زمن استنهاض، بسبب زوال الرقابة الحميدية. وكانت مجادلات المثقفين والرسميين في الأغلب عقيمة ومُزرية، وتنم عن تمثّل مبتسر للمفاهيم الغربية. لكن قدرتهم على المجادلات العلنية الحرة كانت أمراً ذا شأن. وتكاثرت الصحف، ومعظمها ما توقف بعد إصدار أعداد قليلة، وامتلأت صفحاتها مواضيع لم تناقش قط قبلاً(٤٩). وتبوأ ساطع بك، الذي أنشأ على الأقل اثنتين من هذه الصحف وساهم كثيراً في عدد وفير غيرهما، تبوأ سريعاً مكانة رفيعة في مجتمع استنبول السياسي والفكري، طوال سنوات عهد المشروطية.

وفي هذا المجتمع، كانت تهيمن على المساجلات مسألة خطيرة: «كيف يمكن إنقاذ هذه الدولة؟»(٥٠) وهي كانت مسألة أجابت عنها من قبل، مجموعات وأفراد كثر سلف ذكرهم، لكن حلول المشروطية اختلفت في مبلغ اهتمامها بطبيعة الدولة التي يتعين إنقاذها(٥١).

ويَعسُر التصنيف في هذه المرحلة، وتستعصي الدقة الكاملة، لأن معتقدات العديد من الأفراد نزعت إلى احتواء غير عقيدة من

---

(٤٩) في تحليل مضمون العديد من هذه الصحف، أنظر: Ahmad Amin [Yal-man]», The Development of Modern Turkey as Measured by its Press», New York, 1914.

(٥٠) أنظر: Lewis: «Emergence»، ص ٢٠٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

العقائد العامة. فالفكرة العثمانية، التي حظيت بتأييد تركيا الفتاة في أيام الثورة، نمّت عن رغبة في بعث السلطنة ضمن وحدة تكتنف جميع العثمانيين كمواطنين متساوين، ويَضمن فيها اعتمادُ بعض المنجزات المادية الغربية بقاءَ الدولة وتقدمها(٥٢). وعلى رغم أن أي قومي تركي كان من شأنه قطعاً أن يميل إلى تأييد بعض المفاهيم الغربية المنتقاة، فيما كان من شأن أي إسلامي أن ينزع إلى تأييد مظاهر الفكرة العثمانية، جنح المؤرخون إلى استخدام عبارة «التغريب» صفة لأولئك المؤيدين للفكرة العثمانية ولاعتماد المفاهيم الأوروبية المادية والمعنوية والمعارضين في الوقت نفسه للظلامية الدينية الملازمة للإسلاميين. وفي هذا الشأن كان صديق ساطع الحميم، توفيق فكرت (١٨٦٧ - ١٩١٥) يعد النموذج المثالي لأنصار التغريب، وداعية غير واقعي إلى الفردانية[*]، فحمل على مفهوم الدولة الإسلامية ودعا لقيم عَلمانية جديدة يغلب فيها العقل الفردي على آثار الدين المُحِطّة(٥٣). كان

---

(٥٢) لا يبدو لنا من الصواب أن نَسِمَ الثورة، مثل Ramsaur بأنها «مبادرة تركية بحت، وثورة قومية»، في «Young Turks»، ص ١٤٧. ولمطالعة تفسير سياسة تركيا الفتاة في مبدأ عهدها، من وجهة عثمانية، أنظر: Ahmad: «The Young Turks»، ص ص ١٤ - ١٨؛ وانظر: Berkes: «Development»، ص ص ٣٣٠ - ٣٣١.

[*] كذا ارتأينا ترجمة a utopian individualist [هـ. م.].

(٥٣) من ١٨٩٥ إلى ١٩٠١ أصدر فكرت «ثروة الفنون» حيث نوقشت المفاهيم الغربية الفكرية والاجتماعية. واقترح وهو مدير لثانوية غالتاسراي من ١٩٠٨ إلى ١٩١٠، سياسة تربوية تقصد إلى إنشاء شبيبة وطنية متشرّبة الفضائل المدنية والشخصية. أنظر: «Tevfik Fikret» في=

الاتصال بين الرجلين وثيقاً. وكتب ساطع أن اللقاء الأول له بالشاعر والمربي الشهير في سنة ١٩٠٨، تحوّل سريعاً إلى صداقة متينة «ازدادت وثوقاً يوماً بعد يوم»[٥٤].

أما الإسلاميون المعارضون للمعتقدات العَلمانية التي قال بها أنصار «التغريب» نظراء فكرت وساطع، فكانوا يقولون بأن الإسلام ليس مسؤولاً عن وهن السلطنة، وأنه ينبغي أن يبقى محطَ ولاء المسلمين فيها. وأقرّ بعض الإسلاميين بالحاجة إلى استعارة المعرفة الفنية من الغرب، لكنهم ظلّوا يتخذون الإسلام الصرف مرشداً سياسياً واجتماعياً[٥٥].

وكان ثمة محطُ ثالث وأخير للولاء الجماعي، يختلف اختلافاً جلياً عن سابقَيْه، ويقضي إنهاء الجماعة العثمانية أو الإسلامية الصرف، ويحضّ على الإقرار بسيادة الأتراك والثقافة التركية في السلطنة[٥٦]. ذلك هو مفهوم النزعة التركية الذي سعى إلى إقامة

= «The Encyclopaedia of Islam»، الطبعة الأولى؛ وانظر Berkes: «Development»، ص ص ٢٩٥، ٣٠٠ ـ ٣٠٢، ٣٣٨ ـ ٣٣٩، ٤٠٦؛ وانظر: Lewis: «Emergence»، ص ص ١٨٨ ـ ١٨٩؛ وأوعب ساطع في كتاباته العربية بعضاً من قصائد فكرت الوطنية. أنظر مثلاً: «صفحات من الماضي القريب»، ص ص ٨٦ ـ ٨٩، و«البلاد العربية والدولة العثمانية»، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٦٥، ص ١٠٩. ويصف الحصري في: «استجواب»، ص ص ٧و ٨ صداقته لفكرت.

(٥٤) الحصري: «استجواب»، ص ٧.

(٥٥) أنظر: «Lewis: Emergence، ص ٢٣٠.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

دولة سيدة تضم جميع أتراك العالم(٥٧). ووضع ضيا غوكالب الأركان الفكرية لهذا الحل، وأقام جوهر حجته على ملاحظته أن كلا المعالجتين العثمانية والإسلامية لمشكلات السلطنة، لم تكن مجدية تماماً. وقال غوكالب بالحاجة إلى معاودة التجمع حول القيم الثقافية التركية الصرف، وإحياء الاهتمام بالروابط اللغوية والتاريخية(٥٨). وأصبحت النزعة التركية هي السياسة الغالبة بعد سنة ١٩١٣، حين اكتسبت زخماً جديداً بفعل تفسخ السلطنة إلى عناصرها القومية، وما لحق ذلك من استبعاد قطاع كبير من العناصر غير التركية، بفعل أعمال الأقوام غير التركية في حروب البلقان، وبفعل نزوع لجنة الاتحاد والترقي نزوعاً فطرياً، إلى المركزية الحكومية للحفاظ على ما تبقى من البلاد.

---

(٥٧) النزعة التركية كانت عقيدة قال بها على الأخص الأتراك الروس الذين رفعوا لواءها في وجه روسية القيصرية. وفي جالية استنبول، كان Yusuf Akçura (١٨٧٦ - ١٩٣٥) بين أبرز الروس المنادين بالنزعة التركية. وعرفه ساطع وعرف مؤلفاته في القومية. ويروي الحصري العلاقة بينهما في: «استجواب»، ص ٨ - ٩. وفي شأن أفكار Akçura أنظر: Berkes: «Development»، ص ص ٣٢١ - ٣٢٢، و٤٢٥ - ٤٢٦، وانظر: Lewis: «Emergence»، ص ص ٣٢٠ - ٣٢١، والحصري: «البلاد العربية والدولة العثمانية»، ص ص ١٢١ - ١٢٣.

(٥٨) في شأن غوكالب ونظرياته، انظر: Uriel Heyd: «Foundations of Turkish Nationalism», London, 1950. وثمة مجموعتان مهمتان لمؤلفاته: «The Principles of Turkism», trans. and annotated by Robert Devereux, Leiden, 1968 وأيضاً: «Turkish Nationalism and Western Civilisation», trans. and ed. by Nyazi Berkes, London, 1959 وفي الإمكان مطالعة بعض المجادلات الموجزة في شأن النزعة التركية، في: Berkes: =

واصطدمت محاولات اللجنة اتبّاعَ سياسة التتريك وإقامةَ رقابة مركزية شديدة، بدلاً من سياسة المساواة التي لاحت بشائرها باستعادة الدستور والمفهوم العثماني، اصطدمت بفرادة العرب اللغوية والدينية والثقافية، وزادت مشكلةً على مشكلات الانتماء لدى العرب العثمانيين. وعلى رغم أن معالجة أمر الحركة العربية السابقة للحرب، على نحو مفصّل، تتعدى مهام هذه الدراسة، فان ملاحظة وجود هذه الحركة ضروري لإكمال صورة البدائل الفكرية والثقافية التي كان لساطع أن يختار أحدها(٥٩).

وكان يحفز التململَ العربي رغبةٌ في الإصلاح، فلم يكن في المستطاع وسمهُ حقاً بالتململ القومي. فالزعماء العرب الذين أحنقهم استبدالُ التركية بالعربية في المدارس والإدارة المحلية وفقاً لرغبة موظفين غير ناطقين بالعربية فرضتهم الحكومة المركزية، وإرسالُ قوات عربية إلى اليمن لتقاتل عرباً آخرين، وقوانينُ انتخاب المجلس الجديد وهي قوانين كانت مجحفة في رأيهم، أخذوا يجسرون أكثر من قبل، على المطالبة بالإصلاح والحكم الذاتي، سواء أفي المجلس أم من خلال إنشاء العديد من النوادي والهيئات. من كبرى هذه الهيئات «المنتدى الأدبي» في استنبول،

---

(٥٩) ثمة معالجة شاملة لهذه الحركة في: Antonius: «Arab Awakening»، ص ص ١٠١ ـ ١٢٥؛ وفي برّو: «العرب والترك»؛ وفي Haim: «Arab Nationalism» ص ص ٣١ ـ ٣٤؛ وفي Hourani: «Arabic Thought»، ص ص ٢٨٠ ـ ٢٨٧؛ وفي Zeine: «Emergence of Arab Nationalism»، ص ص ٨٣ ـ ١١٥. ولمعرفة موقف لجنة الاتحاد والترقي أنظر: Ahmad: «The Young Turks»، ص ص ١٣٥ ـ ١٤٠.

و «حزب اللامركزّية الإداريّة العثمانيّ» في القاهرة، والهيئتان السريتان: «العهد»، وهي تضم وجوهاً عسكرية في استنبول، و «الفتاة» وهي أنشئت في باريس[٦٠]. تضاف إليها هيئات إصلاحية عديدة نشطت في كبرى مدن الولايات العربية. ومع اختلاف مناهج الجماعات العديدة من حيث الزخم الذي تبدّت به، إلا أنها كانت عموماً متفقة في السعي إلى إصلاحٍ ضمن إطار عثماني. ويبدو هذا جلياً في مقررات مؤتمر باريس العربي سنة ١٩١٣، الذي صدرت فيه تصريحات عربية تنادي باللامركزية والمساواة رافقتها تصريحات بالولاء للسلطنة[٦١]. وعلى رغم هذا، كان قيام الهيئات العربية الخالصة، ومداومتها على المساءلة في الشأن اللغوي على الخصوص، منشأ تضرُّمِ المشاعر القومية والاستياء من الحكومة العثمانية.

ومع أن ساطعاً كان صديقاً حميًما لعبد الكريم الخليل، أمين سر مؤتمر باريس وأحد قادة حركة الإصلاح العربية، إلا أنه اجتنب الانخراط في العمل العربي. وألقى خطبة في المنتدى الأدبي، نزولاً عند رغبة الخليل، لكنه ظل عزوفاً عن الانتماء إلى أي حركة عربية على التخصيص. وعندما اقترح الخليل، وأيّد طلعت بك،

---

(٦٠) أنظر برّو: «العرب والترك»، ص ص ٣٠٩ ـ ٣٢٢؛ و Antonius: «Arab Awakening»، ص ص ١٠٨ ـ ١١٢؛ و Zeine: «Emergence of Arab Nationalism»، ص ص ٩٣ ـ ٩٨.

(٦١) أنظر: Tibawi: «Modern History of Syria»، ص ص ٢٠٣ ـ ٢٠٦؛ وأيضاً: Zeine: «Emergence of Arab Nationalism»، ص ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

أن يكون ساطع المستشار العربي لوزارة المعارف في استنبول، وهو منصب من مناصب أُحدثت استرضاءً للعرب بعد مؤتمر باريس، رفض ساطع المهمة على الفور(٦٢). وكان يرغب عن أي ارتباط بالانفصاليين العرب أو القوميين الأتراك. وكان موقفه من البدائل التي اقترحها نظام المشروطية في حل مشكلة الانتماء، الوقوف بثبات إلى جانب التغريب والانتماء العثماني.

وكانت أجلّ مآثره في مجال التربية، حتى سمي بأبي التربية التركية، لانصرافه إلى إنشاء مدرّسين لا يعرفون مادتهم وحسب، بل يعرفون وسائل التعليم الصحيحة أيضاً(٦٣). غير أن اهتماماته تعدّت المسائل التربوية، ولا مندوحة إذن من وضع أفكاره في إطار المسائل الجوهرية التي كانت في التداول في عهد المشروطية.

كان أول منصب اعتلاه بعد رجوعه إلى استنبول هو إدارة دار المعلمين، وظل مديراً من ١٩٠٩ إلى ١٩١٢. فأعاد تنظيم هذه المؤسسة تماماً بلا هوادةٍ أو توانٍ، واستبدل بجميع موظفيها إلّا ثلاثة، مدرسين شباناً جداً أقدر على استيعاب مفاهيم التعليم العصرية التي رغب في إرسائها(٦٤). وعلاوة على هذا أضاف علمَ النفس وعلمَ التربية إلى المناهج، وأنشأ مدرسة نموذجية ضمن المؤسسة لاختبار جدوى نظرياته، وأحدث قسماً لتدريب مدرسين

---

(٦٢) الحصري: «استجواب»، ص ص ١٢ ـ ١٣.

(٦٣) أنظر: Berkes: «Development» ص ٤٠٥؛ وأيضاً: Ülken: «Tarihi» I، ص ٢٧٠.

(٦٤) لمعرفة اصلاحات ساطع في دار المعلمين بالتفصيل، أنظر الحصري: «خلاصة»، ص ص ٦ ـ ٧؛ وأيضاً Ülken: «Tarihi» I، ص ٢٧٠.

ومديرين لدور المعلمين الأخرى في الولايات. واستحقت هذه السياسة للمدير الشاب صيت المجدد التقدمي المثير للجدال. وعقّب Yusuf Akçura، الروسي المنادي بالوحدة التركية، في صحيفة Türk Yurdu، على هذا بقوله: «عندما زرت دار المعلمين في السنة التالية لتسلم ساطع بك إدارتها، وجدتها وقد تحولت بما يشبه المعجزة. وعلى رغم تخالفي مع ساطع بك على آرائه في الفكرة العثمانية، إلا أنني أيقنت أن التعاليم الصالحة التي يلقّنها لتلاميذه ستجعلهم يفهمون هذا الخطأ من تلقاء أنفسهم. وهذا الأمر كان يحدوني، كلما كنت التقي شاباً تركياً آتياً من روسية أو القفقاز للتعلم في القسطنطينية، على أنِ أقول له: «حاول دخول دار المعلمين عند ساطع بك)[٦٥]».

وتعاظم أثر ساطع في وسائل التعليم الغربيّة المحسنة، بفضل صحيفة Tedrisat — i İptidaiye Mecmuasi (صحيفة التعليم الإبتدائي) التي أسسها، وأحكم قبضته عليها تماماً، في سنوات رآسته تحريرها (١٩٠٩ ـ ١٩١٢). وقُسّمت الصحيفة أقساماً نظرية وأخرى عملية، في مزيج فريد من المفاهيمِ النفسية والاجتماعية الغربية المتحررة، والتوصياتِ المفصّلة بالمناهج السليمة، ونماذجِ تبيانِ أجدى الوسائل إلى تنظيم الفصول؛ ولم تُحابِ كثيراً في نظرتها الغربية إلى الحال العثمانية[٦٦].

وفي صدد عمله في دار المعلمين، زار ساطع أوروبة في رحلتين طويلتين سنة ١٩١٠ وسنة ١٩١١، لدارسة النظم التربوية

(٦٥) على ما جاء في الحصري: «استجواب»، ص ٩.

(٦٦) ظلت الصحيفة تصدر عن إدارة دار المعلمين حتى سنة ١٩٢٠.

الأوروبية. وأعجبه نزوع الأوروبيين إلى العمل الجاد، كما أعجبه ما ارتآه أنه علاقة تأثرٍ وتأثير، بين التربية والأحوال الاجتماعية والاقتصادية المحلية. لكنه لأحظ أيضاً أن الغلبة الأوروبية المادية لم تكن وليدة تفوق عقلي طبيعي، وسَخِرَ من فكرة قال بها بعض المربينّ أن الأطفال العثمانيين عاجزون عن التعلم بالأساليب المتبعة في أوروبة[٦٧]. وليس في هذا ما يحمل على الدهشة. فساطع المتمكنُ من الفرنسية، المؤتلفُ الكُتّابَ الفرنسيين أكثَر من أُلفتِه الميراثَ الإسلامي، كان أوروبياً في ثقافته، قادراً على مضارعة من كان يلقاهم، ومنهم شاركو (Charcot) الفيزيائي الفرنسي الكبير. فلم تَهُلْهُ عوادي الأيام قط، وفي مرة على الأقل، أكرمه مضيفوه فسمّوه عضواً في مؤسسة روسّو في جنيف[٦٨].

وفي سنة ١٩١٢ استعفى ساطع من إدارة دار المعلمين إثر خلاف مع وزير التربية[٦٩]. لكنه ظل عظيم الأثر في تجديد نظام التربية العثماني. وعمل في التعليم في المدرسة المُلكية وفي دار الخلافة، وأنشأ مدرسة تمريض خاصة ومؤسسة لتدريب المدرسات اللواتي تحتاج إليهن، وأصدر صحيفة أخرى، «التربية»، ونشر عدداً آخر من الكتب والمقالات.

---

(٦٧) الحصري: «استجواب»، ص ص ١٥ ـ ١٦؛ لقاء مع ساطع الحصري، ١٢ أيلول ـ سبتمبر، ١٩٦٧.

(٦٨) الحصري: «خلاصة»، ص ٥.

(٦٩) الحصري: «استجواب»، ص ص ١ ـ ٢. ارتأى ساطع أن سياسة وزير التربية أمر الله أفندي تخلو من التنظيم والتخطيط وروح النقد في تطبيق النظام الفرنسي.

كان ساطع، في اهتمامه بالفرد وبضرورة معاودة تشكيل أركان المجتمع المعنوية والمادية من خلال النظام التربوي، نمطاً جديداً في المصلحين، ومربياً محترفاً، سعى إلى ضمان الغد من طريق حفز التلاميذ بالحوافز المناسبة(٧٠). لكنّ الدولة التي عمل لها ساطع في هذا الصدد لم تكن جديدة، بل إن نسق وظيفته، على رغم تبدّله من أثر ثورة تركيا الفتاة، تَشكَّل على قالب المُلكية التقليدي، وظل جزءاً من النظام العثماني الذي عملت عائلته في خدمته. وفيما كانت مؤلفاته تمتاز بالتجديد في الناحية المهنية، تبدّى لاحقاً التزامه إصلاح الدولة العثمانية بدلاً من تحويلها بالمفاهيم القومية.

كان موقعه العام إثر عودته إلى استنبول، هو موقع المصلح والمربي المتجرد في العقيدة. والمؤلفات التي نشرها بين ١٩٠٨ و١٩١٢ نّمت عن اهتمامه بالعلوم الغربية في الاجتماع والنفس والتربية والأعراق، وخلت عموماً من أي محتوى عقائدي صريح أو تحليل سياسي. وكان ميشال بيرييه، وألبير غودريه وشارل جان ماري لوتورنو مُثُلَه الأوقع في نفسه. وعرف أيضاً مؤلفات دومولان وكونت وسبنسر ورينان ودوركهايم وغيرهم(٧١). وأظهرت نزعة

---

(٧٠) تجد مناقشة لهذا النمط من أنصار التغريب، في: Berkes: «Development»، ص ص ٣٥٢، ٤٠٥ - ٤٠٦، كما تجد تجسيداً واضحاً لهذا النمط في شخص ساطع، في: Ilhan Başagöz and Howard E. Wilson: «Educational Problems in Turkey», 1920 - 1940, Bloomington and the Hague, 1968، ص ٢٧.

(٧١) الحصري: «استجواب»، ص ١٥، وأيضاً Ülken: «Tarihi» I، ص ص ٢٧٠، ٢٧٢. وضع Perrier (١٨٤٤ - ١٩٢١) مؤلفات عديدة في علم تشريح الحيوان وعلم وظائف الأعضاء، منها «Traité de zoologie» في=

ساطع إلى الفردانية، وجهة نظر أنصار التغريب في ذلك الزمن عموماً، كما أظهرها إيمانه بالفكر العلمي والتقدم وبمكانةٍ للدين في المجتمع، أكثر نزوعاً إلى العَلمانية.

وكان في طليعة مشاغله آنئذٍ أن يثبت إمكان اعتماد القيم المعنوية الغربية في السلطنة، دونما حاجة إلى اللجوء إلى القومية التركية. وبعد عودة ساطع من أوروبة سنة ١٩١١، تساجل في هذا الأمر مساجلة صحفية شهيرة مع ضيا غوكالب، وصفت بأنها «إحدى المعارك الأشد إثارة في ذلك الزمن»[٧٢]. هذه المساجلة التربوية في الظاهر، أوغلت عميقاً في الشأن الاجتماعي، حتى أن نزعة ساطع التغريبية والفردانية تبدَّت في أعمق مظاهرها. وقال

= سبعة مجلدات. أما Letourneau (١٨٣١ - ١٩٠٢) فكتب في مفاهيم علم الاجتماع، فيما نشر Goudret مقالات في الفلسفة وعلم الأعراق في «Revue Scientifique»، التي كانت في متناول ساطع. وكتب Demolins (١٨٥٢ - ١٩٠٧) كتاب: «A quoi tient la supériorité des Anglo - Saxons?» [ما سبب تفوّق الأنجلو سكسون؟] الذي نشر أولاً سنة ١٨٩٧، ورد فيه نجاح الإنجليز والأميركيين إلى روح المبادرة الفردية لديهم.

(٧٢) أنظر Berkes: «Development»، ص ٤٠٩؛ ويقول أولكن إن هذا السجال كان عنصراً ذا شأن في حياة ساطع الفكرية، وإن ساطعاً كان من العثمانيين السابقين إلى اتباع أسلوب الكتاب الغربيين في المساجلات. أنظر: Ülken: «Tarihi» I ، ص ٢٧١. ولمعرفة تفاصيل المساجلة بين الحصري وغوكالب أنظر: Berkes: «Development»، ص ص ٤٠٩ - ٤١٠. و Ülken: «Tarihi» I ، ص ص ٢٨٢ - ٢٩٠. وفي الامكان مطالعة حجج غوكالب في Heyd: «Foundations» ، ص ص ٤٨ - ٧٠؛ وفي «Turkish Nationalism» Ziya Gökalp، ص ص ٢٣٥ - ٢٤٧، ٣٢٠، n. 14.

غوكالب في صوغِه لدعواه، إن المربينّ أخطأوا سابقاً في اتخاذهم علم النفس مرشداً. وكان عليهم، في رأيه، أن يُخَلّوا مكانة أرحب لعلم الاجتماع. ذلك أن علم النفس كان يرى الفرد غرضاً للتربية، فيما يرى علم الاجتماع على الأصح، في رأي غوكالب، أن الأمة هي غرض التربية. وكان غوكالب يرى أن تكون التربية قومية، في ألا تُصرفَ جهودٌ فردانية في معالجة المشكلات الشخصية والجامعية المختلفة، وأن يُنفق الجهد، بالأحرى، في تلقين جماعي للثقافة القومية التركية الخاصة التي «لا يصبح الفرد فيها ذاتاً أصيلة، إلا إذا أصبح نموذجاً أصيلاً لثقافته»(٧٣).

ورد ساطع عليه مبدياً فرادة الفرد والحاجة إلى إصلاح التعليم وفق مذهب علمي صحيح، بدلاً من الاقتصار على تحويل الثقافة القومية إلى مجرد عادة روحية يدرج عليها الفرد(٧٤). غير أن معارضة ساطع لغوكالب، لم تستمد أسبابها من هذه الفلسفة الفردانية فقط، بل اتكأت أكثر على معارضته للفكرة القومية التركية، التي ناقضت إيمانه بالفكرة العثمانية وباستمرار وجود

---

(٧٣) أنظر: «Turkish Nationalism» : Gökalp، ص ٢٤٣.

(٧٤) أنظر: Ülken: «Tarihi» I ، ص ٢٨٤؛ ووصف Berkes المساجلة بقوله: «في البدء بدا أن الرجلين يتلاكمان على أمور تربوية تفصيلية. ثم وجه أحدهما يمينيةً جانبية في تأييد علم النفس، رد عليها الآخر بيسارية مباشرة في نصرة علم الاجتماع، ثم التحما في معركة بين فردانية سبنسر وجماعية دوركهايم». «Development»، ص ٤٠٩.

سلطنة متعددة الأقوام، تستطيع فيها الأقوام غير التركية أن تسهم في حياة الجماعة[٧٥].

ولما اشتد الضغط الأجنبي على السلطنة، أخذ ساطع يطوّر هذا المعتقد باندفاع، ويتقدم بحلول لمشكلات السلطنة، وهي مشكلات ازدادت شمولاً في مضمونها العقائدي، واشتدت معها الحاجة إلى تعيين الانتماء.

وتَوضَّعَ وِضعة نقد الذات، على غرار المصلح الحق، وتساءل: «لماذا تخلفنا؟» ودلل على فشل العثمانيين في مسايرة التقدم العام لدى «الأقوام المتحضرة»[٧٦]. وحرص ساطع في وصفه أسباب هذا التخلف على اجتناب إلقاء التبعة على أي من الأركان الأساسية في الحضارة العثمانية. وعليه، فرغم أن ميله الشخصي إلى الإسلام كان ضعيفاً في المسألة الدينية، إلا أنه أفصح بجلاء عن أن الإسلام لم يكن مسؤولاً البتة عن التخلف العثماني؛ وأوضح أن الحضارة الإسلامية كانت في زمن، حضارة عالمية عظيمة، وأن الرجعية الدينية والمعتقدات الخرافية، لا الإسلام في جوهره، أعاقا التقدم العثماني[٧٧]؛ وفي مقالة له سنة **١٩١٣** كتب: «لا تُعارِض الاصلاحَ تلك القلة الضئيلة الملمّة بأصول

---

(٧٥) أبدى الأمير صباح الدين، الذين استماله بقوة تعظيم دومولان للفرد، أبدى قبل ساطع أفكاراً كهذه في الفكرة العثمانية والتربية. أنظر: Ramsaur: «Young Turks»، ص ص ٨٢ ـ ٨٧؛ و Kazamias: «Education»، ص ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٧٦) أنظر Ülken: «Tarihi» I، ص ٢٧٦.

(٧٧) أنظر المرجع نفسه، ص ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

قواعد الدين، بل الكثرة الواسعة التي ترى في الدين تقليداً، وفي التجديد شراً وبدعـة»[٧٨]. وعلى المنـوال نفسه، نهض سـاطع العربي إلى المدافعة عن الأتراك، ودحض مقالة الذين قالوا إن ملكات العرق التركي المحدودة سببت هذا التخلف، وأومأ إلى أن الترك أصابوا نصيباً من العظمة فيما مضى، وأنهم قادرون تماماً على ذلك في المقبل من الأيام. ولم يتوانَ الترك في خدمة الحضارة، وكانت لهم مثل العرب بالطبع، مآثر جليلة في الحضارة الإسلامية بفضل علماء منهم إبن سينا والفارابي، وبفضل روعة بخارى[٧٩].

وبعدما أسقط ساطع عن أركـان الحضارة العثمـانية هـذه، التبعات بتخلف السلطنة عن أوروبة، استطاع أن يدلّل على ما ارتأى أنه سبب الحال الراهنة، أي الافتقار إلى العزيمة والمثابرة، وهمـا من الإمارات الـدالّة عـلى الحضارة العصـرية. وقـال إن المصلحين العثمانيين لم ينسخوا نماذج الغرب راضخين، بل كانوا أكثر نزوعاً إلى الجمود والافتقار إلى المعلومات في مـوقفهم من التطوّر: «لقد تلكأنا في الإقدام على الإصلاح، حتى بلغ السيل الزبى، وما إن زالت الأسباب التي حضّتنا على الإصلاح حتى ارتددنا على عقبينا، أو سلكنا وجهة مختلفة. . . وحاولنا المكوث في مكاننا وسط لجّة السيول الدفّاقـة التي اجتاحت بـلادنا بفعـل الحضارة الأوروبية؛ ولم نتحرك وسط هذه السيول، بل انجرفنا في

---

(٧٨) أنظر: Yusuf Hikmet Banyur: «Türk Inkilâbi Tarihi», II, part IV, Ankara, 1952، ص ٤٦٨.

(٧٩) أنظر Ülken: «Tarihi» I، ص ٢٧٧؛ واحتج نامق كمال بحجج مماثلة تأييداً للفكرة العثمانية. أنظر: Lewis: «Emergence»، ص ٣٣٠.

تيّارها»[٨٠]. كان العثمانيون يحتاجون إذن في المقام الأول، إلى جهد دائب ومنهجي[٨١].

وسعى ساطع أيضاً، وهو يدعو إلى إحياء السلطنة العثمانية باعتماد القيم الغربية والاحتفاظ معها بجوهر الحضارة العثمانية، سعى إلى إنقاذ السلطنة في صحـوة وطنية. وأفضت بـه جهوده للاهتداء إلى رمز قادر على حفز المجتمع العثماني ونظام التعليم فيه، إلى الإيمان بـأن الانتماء الـوجداني إلى كيـان وطني، أمدّ الأوروبيين بالحافز الأول على التقدم والتضامن. ولهذا سعى إلى إمداد السلطنة العثمانية بوعيٍ مماثل. وتنمّ المحاضرات الخمس التي ألقاها في دار الفنون (جامعة استنبول) إبان حروب البلقان، ونشرها سنة ١٩١٣ تحت عنوان Vatan Için (من أجل الوطن)، عن فهمه العميق للقومية الأوروبية، ومسلكه الانتقائي في تطبيق مبادئها على السلطنة العثمانية، وانصراف كل ولائه إلى الفكرة العثمانية.

كانت المحاضرات في العموم دعوة إلى حزم الأمـر في زمن الهزيمة. فبدأ بقوله: «ليس كمثل أيام النوائب في إذكـاء حب

---

(٨٠) كان ساطع يدحض بذلك مقالة نعى فيها الصحافي يونس نادى على العثمانيين احتذاءهم الحماسي على الغرب، وظهرت حجج ساطع في صحيفة الاجتهاد، في ١٥ و ٢٢ أيار ـ مايو، ١٩١٣، وأوردها Bayur في «Türk Inkilâbi», II, part IV ، ص ٤٦٧.

(٨١) المثال الذي أورده ساطع في هذا الصدد، هو اجتهاد نيوتن وخيبته ثم نجاحه في آخر الأمر في صوغ قانون الجاذبية. أنظر: Ülken: «Tarihi» I ، ص ٢٢٧.

الـوطن عنـد النـاس، لأن لمثـل هــذه النـوائب قــدرة عـلى الاستنهاض»[٨٢]. ومضى إلى القول إن الحس الوطني المرتجى في مثل تلك الأيام، هو خُلقٌ وإحساس في آن معاً. فهو من شأنه أن تريدَ التقدم المادي والمعنوي للوطن. وهو أن يعتريك الحنين عندما تغيب عن الوطن. لكنه في جوهره حبٌ للوطن[٨٣]. كانت عبارة الوطن تعني لساطع أكثر من مكان يولد أو يعيش فيه، وحسب. فهـو تحدث عـلى وطن عثماني كبـير، ورأى في الحس الـوطني (Vatanserverlik) شعوراً روحياً يعدِلُه وفاء لهذا الوطن الكبير[٨٤].

وأَتْبع ساطع ذلك بمناقشة تناولت التطور التاريخي للتمييز بين الملة والدولة[٨٥]. ولاحظ أن الوطن والدولة كانا ذات يوم شيئاً واحداً، يجتمع الولاء لهما معاً، على شخص الملك. ثم شـرح كيف تبدّل هذا المفهوم لمّا صارت الغلبة لفكرة سيادة الأمة. واتخذ أمثالاً أهمها فرنسة وألمانية. وفي الأولى لاحظ أن الوطن اعتُدّ نتاجاً للتاريخ والإرادة. فسكان مقاطعة الألزاس، مع أنهم

---

(٨٢) المرجع نفسه، ص ٢٧٣.

(٨٣) المرجع نفسه، ص ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٨٤) يلاحظ Lewis، أن المعنى السياسي لكلمة وطن، قبل ولوج المفاهيم الغربية إلى السلطنة العثمانية، في القرن التاسع عشر، لم يزد على معنى كلمة «home» الانجليزية. أنظر: «French Revolution»، ص ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٨٥) هذه المناقشة أوردها Ülken: «Tarihi» I، ص ص ٢٧٣ - ٢٧٤. وفيها ميّز ساطع بأناة مفهوم الوطن عن مفهوم الملّة - التي اتسعت لما يتعدى الجماعة الدينية - ومفهوم الدولة. ثم أرهف حدود التمييـز بينها في مؤلفاته العربية. أنظر فيما يلي، الفصل الثالث.

يتكلمون لهجة ألمانية، انتموا في التاريخ إلى فرنسة، ويجب أن يَبقوا على انتمائهم هذا، طالما أنهم أعربوا عن رغبتهم فيه بعد الاحتلال الألماني[٨٦]. أما في ألمانية، التي افتقرت إلى وجود دولة قوية في الماضي، فمسّت الحاجة إلى رباط اللغة، من أجل إنشاء أمة. واعتّد الألمانُ كلَّ من حكى بلسانهم ألمانياً، واتخذوا من مَواطن سكناهم وطناً.

وأعرب ساطع عن إعجابه أيضاً بصحوة اليابان السريعة، وهي صحوة رمز إليها الانتصار العسكري على روسية سنة ١٩٠٥. وفي أثناء زيارته الأولى لأوروبة، سنة ١٩١٠، عقد لقاءً في السفارة اليابانية في برلين لتداول هذا الشأن[٨٧]. وفي محاضراته الخمس (من أجل الوطن) عينّ وجه ارتباط الولاء الوجداني بالمآثر الوطنية، حين أكد أن الانتصار على روسية أظهر شعوراً وطنياً عارماً في اليابان. وأحس ساطع أن الشعور الوطني الياباني مستوحى من إجلال السلف والإيمان بعلائق عائلية بين الأسلاف والأحياء في الدولة[٨٨].

ولما صرف ساطع اهتمامه إلى تفحص عناصر الحس الوطني التي احتاجت إليها السلطنة العثمانية في زمن الأزمة ذاك، لم يتردد

---

(٨٦) مفهوم «الإرادة» متخذ من إرنست رينان. انظر فيما يلي ص ص١٦٠ ـ ١٦٢ كيف ينكر ساطع على العرب هذه الحجة.

(٨٧) الحصري: «استجواب»، ص ١٦.

(٨٨) أنظر: Ülken: «Tarihi» I ، ص ٢٧٤. وكتب ساطع بعد، كتاباً عن اليابان «Japonya ve Japonyalilar»، وألقى محاضرة نشرت مع محاضرة عن ألمانية كتبها Faik Saleri، في كتاب عنوانه: «Büyük Milletlerden Japonlar, Almanlar».

في إعلان انتمائه العثماني. وكان يخاطب في مواعظه الوطنية العثمانيين قاطبة، فلا يخصصها بجماعة عرقية أو دينيّة، أما وطنه فكان يشتمل على كل الأراضي العثمانية. وحداه هذا الأمر على أن ينتقي من عناصر الحس الوطني تلك التي تصح لحال السلطنة العثمانية كلها. فللمثال كتب: «ليس في مكنتنا قبول مفهوم الألمان، لأن اللغة هي آخر ما يجمع العثمانيين واحدهم بالآخر»[89] وعلاوة على هذا احتج ساطع بأن للعثمانيين دولة مستقلة يربط بعضها إلى البعض علائق روحية قديمة تَنوه على فروق اللغة. ورغم نزعته العَلمانية اضطر إلى اعتداد الإسلام بين هذه العلائق الأساسية، طالما أنه لايزال يوحّد معظم العثمانيين. لكنه استطاع أيضاً أن يوعب في هذه العلائق المشاعر الوطنية العامة، التي أخذ يرى فيها مِلاطاً روحياً أساسياً في الدول القومية الحديثة. وانتهى ساطع إلى استشهاد فيخته، الكاتب الذي اتخذه نموذجاً فكرياً أولَ لكتاباته في القومية العربية. وليس في مقدورنا التيقّن تماماً بما كان يراه ساطع في نفسه، إلا أنه يتبدّى لنا شيء من ذلك ربما، إذا لاحظنا أنه أتى على ذكر فيخته في صدد ذكر

---

(٨٩) المرجع نفسه، ص ٢٧٥.

(٩٠) الحصري: «استجواب»، ص ٤. وأقر ساطع، على غرار ما فعل لاحقاً في البلاد العربية، بضرورة تلقين الأولاد الحس الوطني، من طريق النظام التربوي. وأنكر جدوى نظرية Tuba، التي جعلت المكانة الأولى لاصلاح التعليم العالي قبل الابتدائي. ولمعرفة نظرته في شأن التربية العثمانية، أنظر: Ülken «Tarihi» I، ص ص ٢٧٥ - ٢٧٦، ٢٨٠ - ٢٩٠.

خطبه إلى الأمة الألمانية، وسهمها في إيقاظ القومية الألمانية وتأييدها، بعد هزيمة يينا.

ولا يغيبنّ عن البال أن ساطعاً كان عارفاً بكل المفاهيم القومية هذه في ذلك الزمن، وأنه كان قادراً على تداولها بكفاءة، على نحوِ أنه نبذ القوميتين التركية والعربية، وأيد الفكرة العثمانية. وفي زمنٍ تعاظمت فيه النقمة العربية، بقي ساطع مجانباً لهذه الحركة، فلم يلتحق بأي من الحركات أو المنتديات السرية. وكان ولاؤه يتجه صوب الرابطة العثمانية الشاملة، ورغب في بقاء السلطنة وتجديد شبابها. وفي الرد على استجواب واضع هذا الكتاب، قال ساطع إنه اعتنق الفكرة العثمانية، لأنه أحس إحساساً قوياً جداً بأن إصلاح السلطنة العثمانية وتقدمها، يعني إصلاح جميع عناصرها وتقدمهم. بل إنه سوّى بين الفكرة العثمانية والتقدم المتأصل، وكتب حينئذٍ: «إن عثمانية الغد، تُلقَّن في مدارس اليوم».

وهو في وظيفته وموقعه الثقافي والفكري، كان ذا مصلحة ببقاء السلطنة. فإذا ما استعرضنا المواصفات المؤهِلة للانتماء إلى النخبة العثمانية الحق، لوجدنا أن مؤهلات ساطع بك كانت مناسبة تماماً[٩١]. إذ كان على المرء، حتى يُتخذ كعثماني حق، أن يحكي اللغة التركية العثمانية، ويتّبع الإسلام ديناً، ويخدم الدولة العثمانية، ويعرف المسلك العثماني، أي أن يسلك أسلوب العيش

---

(٩١) هذا القول يستند إلى الإطار الذي وضعه Lewis V. Thomas في: Thomas and Fry: «The United States and Turkey» ص ص ٤٦ ـ ٤٧.

الذي يفترضه من هم فوق. وكان ساطع قائمًا بكل هذه المتطلبات. فهو وذووه الأقربون أنفقوا أعمارهم في خدمة السلطنة العثمانية؛ وكان مسلمًا؛ ولغته الأولى التركية العثمانية؛ وتلقى العلم في إحدى أشهر مؤسسات السلطنة، مؤسسة غرضها ضمان استمرار السلوك العثماني. ولما كان ساطع عثمانياً شمولياً، منقطعاً عن جذوره العربية، لغةً وثقافة، ومتمتعاً بشهرة ومكانة مرموقتين، فإنه كان ذا مصلحة أكيدة في بقاء الحال اللاقومية.

ويصح الأمر أيضاً عند الزعماء العرب الآخرين بعد الحرب الكونية الأولى، الذين تلقنوا علوماً رسمية مماثلة، وتسنموا مناصب حكومية سنة ١٩١٤. ولم تكن العروبة تحظى زمن الحرب في الواقع إلا بتأييد قلة من العرب[٩٢]. وعلى هذا، ليس ما يدعو

---

(٩٢) بينّ C. Ernest Dawn على نحو منهجي، ولاءات القوميين العرب في سورية قبل الحرب وبعدها، ووجد أن الاغتماس العملي في نشاط القوميين العرب لم يصبح عاملاً سائداً حتى هزيمة السلطنة العثمانية. حتى أن بعض من كانوا قوميين قبل الحرب خدموا السلطنة في أثنائها. أنظر مقالته: «The Rise of Arabism in Syria», The Middle East Journal, XVI, N° 2 (1962)، ص ص ١٤٥ - ١٦٨. وبيّن Dawn حتى أن الحسين بن علي الذي قاد الثورة العربية سنة ١٩١٦ كان يؤيد ارتباطاً ضمن السلطنة العثمانية. وحسبما يتضح من توثيق Dawn المتأني، كان الحسين يرى في العروبة البديل السياسي من العثمانية، لأنها تخدم الأغراض نفسها. أنظر: «The Amir of Mecca. Al - Husayn ibn Ali and the Origin of the Arab Revolt», Proceedings of the American Philosophical Society, CIV, n° 1, (1960)، ص ص ١١ - ٣٤. وانظر أيضاً: Majid Khadduri :«Aziz Al-Misri and the Arab Nationalist =

إلى الاستغراب أن ساطعاً رفض الانتماء إلى المتمردين العرب وبقي في استنبول. وكانت مكانته كعربي موال للسلطنة، فريدة، بخاصة في مرتبته وعلو هذه المرتبة، التي كانت تشبه في الوظائف المدنية، ما كان لياسين الهاشمي من مرتبة في الجيش. وبقي الهاشمي هو أيضاً، موالياً للسلطنة، إلى ما بعد استيلاء العرب على دمشق سنة ١٩١٨(٩٣).

غير أن الحرب أزالت السلطنة العثمانية، وأرغمت العرب الذين عملوا لها، على معاودة النظر في ولائهم السياسي

= Movement, St Antony's Papers, n⁰ 17, Middle Eastern Affairs, n⁰ 4 London 1965، ص ص ١٤٠ - ١٦٣، حيث إعادة تقويم لأعمال رجل كان يعد منشىء الحركة القومية العربية قبل الحرب الكونية الأولى.

(٩٣) كان ياسين الهاشمي (١٨٨٤ - ١٩٣٧) عراقياً تخرج من الكلية العسكرية السلطانية في استنبول، وارتقى بسرعة كبيرة في الخدمة العسكرية. وفي الحرب الكونية الأولى، تسلم قيادة الفرقة العشرين في غاليسية [*]، والجيش الثامن في فلسطين. ولما دخل العرب دمشق، اعتقل الهاشمي، فانتهز هذه السانحة لينضم إلى الحركة العربية. وأصبح واحداً من أقوى الساسة العراقيين نفوذاً حتى مماته. وأوسع المؤلفات تفصيلاً في شأن الهاشمي هو كتاب: Phebe Ann Marr: «Yasin al - Hashimi» (unpublished doctoral dissertation), Harvard University, 1967 وانظر أيضاً: خيري العمري: «شخصيات عراقية»، المجلد الأول، بغداد، ١٩٥٥، ص ص ١٠١ - ١٣٥؛ وعبد الفتاح اليافي: «العراق بين انقلابين» بيروت، ١٩٣٨، ص ص ٨٢ - ٨٦.

[*] غاليسية منطقة في أوروبة الوسطى شمال جبال الكربات، تمتد الآن عبر الحدود بين بولندة وأوكرانية في الاتحاد السوفياتي [هـ. م.].

والعقائدي. ففي الولايات العربية كان من شأن وعود الحلفاء بإنشاء دولة عربية مستقلة، أن تحضّ شريف مكة الحسين بن علي، على إعلان الثورة العربية على الحكومة العثمانية. وأفلحت الجيوش البريطانية والعربية، يقودها على التوالي اللواء البريطاني اللنبي وفيصل بن الحسين، في الاستيلاء على دمشق في أول تشرين الأول (أوكتوبر) ١٩١٨. وظهر على الفور التناقض بين رغبة الحلفاء في ضمان مصالحهم الاستراتيجية الخاصة، والوفاء بوعودهم وفق تفسير العرب لهذه الوعود. وفيما كان فيصل يجهد لإقامة حكومة في دمشق، يعاونه في ذلك عديد من العرب ضباط الجيش العثماني السابق، مكث الفرنسيون والبريطانيون على احتلالهم للأرضين العربية(٩٤).

وفي استنبول والأناضول أيضاً سيطر الحلفاء. وبعد التوقيع على هدنة مُدرُس[*] بين الحلفاء والعثمانيين في ٣٠ تشرين الأول (أوكتوبر) ١٩١٨، شكّل الحلفاء إدارة عسكرية في استنبول. ثم احتل البريطانيون الدردنيل، واستولت القوات الفرنسية والإيطالية على قيليقية وانطالية[**]، وفي أيار (مايو) ١٩١٩ نزلت القوات اليونانية في إزمير. واندحرت السلطنة العثمانية تماماً، وبدا لوهلة أن البلاد التركية نفسها ستُقتسم. لكن الاجتياح اليوناني، وكان اليونان رعايا عثمانيين، أذكى نار المقاومة في صدور سكان الأناضول. وشن مصطفى كمال (أتاتورك) نضالاً مسلحاً على

---

(٩٤) أحداث سورية الفيصلية ستعالج بتفصيل أوفى، فيما يلي: ص ص.

[*] مُدرُس مدينة يونانية في جزيرة ليمنوس. [هـ. م.].

[**] أنطالية مدينة في جنوب غرب تركيا على شاطىء البحر [هـ.م.].

اليونان، وحملة سياسية على الحلفاء المتخالفين، فأحرز نجاحاً، أفضى إلى إنشاء جمهورية تركية، سنة ١٩٢٣[٩٥].

ويعسر تقدير الأثر المباشر لهذه الأحداث في ساطع، العربي العثماني. ففي زمن الحرب تابع عمله التربوي في استنبول، وخاض غمار سجال طويل آخر في هذا الشأن مع غوكالب سنة ١٩١٨. ولم يقل إلا القليل في مقدار اهتمامه بمقدرات العرب. ولامِراء في أنه تضايق للإجراءات الأمنية التي اتخذها جمال باشا في سورية، والتي غلت قسوتها وشُنق فيها بعض أصدقائه العرب، ومنهم عبد الكريم الخليل[٩٦]. ولسنا نعلم شيئاً عن موقف ساطع من دخول جيش فيصل دمشق، أو من التوقيع على هدنة مُدْرُس.

لكنه يبدو منطقياً أن نفترض أن الأشهر التي تلت تلك الحوادث كانت عصيبة له. واتصل به عدد من أحمّائه العرب، ودعي إلى مسايرتهم، فيما كان أصدقاؤه الأتراك في الوقت نفسه،

---

(٩٥) حول الأحداث في داخل السلطنة العثمانية في أثناء الحرب، أنظر: Ahmad Amin[Yalman]: «Turkey in the World War» New Haven1930. أما الحقبة التي تلت الحرب مباشرة، فنطالعها في: Lewis: «Emergence»، ص ص ٢٣٤ - ٢٥٠؛ وفي: Lord Kinross: «Atatürk», New York, 1965, chaps. XV - XVIII؛ والجانب الدبلوماسي في تلك الحقبة في: Anderson: «The Eastern Question» ص ص ٣٦١ - ٣٨٧؛ وفي: Elie Kedourie: «England and the Middle East», London, 1956.

(٩٦) يرى الحصري أن موت هذا الزعيم العربي الذي كان يؤيد الوجود العربي ضمن اطار عثماني، تضافر مع سياسة جمال باشا النازعة إلى البطش عموماً، في تنفير قطاع واسع من العرب الموالين. أنظر الحصري: «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٢١٣ - ٢١٧.

يدعونه إلى البقاء في استنبول[٩٧]. ويقول محمد كرد علي الذي نيط به نظم مجلس تربوي للعرب في دمشق، إنه كتب لساطع وحضّه على المجيء إلى دمشق ليصبح مديراً لدار المعلمين. وعلى ما يقوله كرد علي، لم يردّ ساطع على الرسالة، لكن تلاميذه السابقين بادروا إلى الدعاوة له. وبفعل هذا الإلحاح، اضطر حاكم دمشق العسكري العربي، رضا الركابي، إلى القبول بتعيين ساطع مديراً عاماً للتعليم في سورية، وهو منصب أرفع بكثير من ذاك الذي استدعاه إليه كرد علي[٩٨]. وتنصّل ساطع من أي إسهام في الدعاوة لنفسه، أو من الارتباط السياسي لاحقاً، بالأحزاب التي قامت بهذه الدعاوة[٩٩]. و بخلاف تصريح كرد علي، ليس ما يدل على أن ساطعاً دُعي فعلاً إلى دمشق ووُعد بمنصب المدير العام للتعليم، وهو لمّا يزل في استنبول. لكنه قطعاً كان يعرف المكانة السامية التي كانت تفردها له الأحزاب النافذة في سورية، ولعل لمعرفته هذه فضلاً كبيراً في اتخاذه القرار الأخير.

على أن حياة ساطع بك كانت مستقرة في استنبول، وأحمّ أصدقائه كانوا هناك. ونشرت الصحف مقالات تحضّه على

---

(٩٧) الحصري: «استجواب»، ص ٢٠؛ الحصري: «خلاصة»، ص ٦.

(٩٨) ربما اشتهى كرد علي منصب المدير العام لنفسه. وهو يروي هذه الحادثة للتدليل على تجاهل الركابي له، بعدما أقنعه الحاكم العسكري في المبدأ، أن يتسنم منصباً في دمشق. الرواية في «مذكرات» محمد كرد علي، الجزء الثاني، دمشق، ١٩٤٨، ص ص ٢٧٧ - ٢٧٨. وأصبح كرد علي مديراً للمجمع العربي في دمشق، وامتاز في عمله هذا من سنة ١٩٢٠ حتى موته سنة ١٩٥٣.

(٩٩) الحصري: «استجواب»، ص ٢٠.

البقاء(١٠٠). وتوطدت علائقه الشخصية والثقافية الوثيقة بالمدينة، بزواجه في بداية سنة ١٩١٩، من جميلة، إبنة حسين حسنو باشا، وهو ضابط عالي الرتبة في إمارة البحر العثمانية(١٠١). كانت جميلة امرأة مفعمة بالحياة، عالية الثقافة، تتحدث الانجليزية والفرنسية إلى جانب التركية العثمانية. ويقول ابنهما خلدون إن والدته كانت شديدة التعلق بتركيا، ولعلها في الغالب كانت تؤثر البقاء هناك(١٠٢). ولا نعلم ما كان أثر العلاقات العائلية آنئذٍ. فذوو ساطع كانوا أمواتاً في ذلك الحين، وثمة نزر من المعلومات في شأن عائلة زوجته. ولا يبدو أن الممتلكات كانت مما يبقيه هناك. فلم تكن له ثروة خاصة، وأُتَلَفَ العيش فيها كانت توفره له المؤسسات العلمية المختلفة التي عمل لها.

وليس من شأن بحثنا السؤال إذا كان في مقدوره أن يحيا حياة

---

(١٠٠) الحصري: «خلاصة»، ص ٦. ولما غادر أخيراً إلى دمشق، قالت صحيفة «الوقت» في استنبول: «لقد فُصلت سورية عنّا». الحصري: «استجواب»، ص ٢٠.

(١٠١) حسنو باشا (١٨٥٢ - ١٩١٨) أصبح ضابطاً بحرياً سنة ١٨٧١ وتسلم إمرة قطعات عديدة في البحر المتوسط حتى سنة ١٨٩٨، فأصبح قائد الكلية البحرية العثمانية. وبعد إعلان المشروطية عمل وزيراً للقوات البحرية في حكومة كامل باشا، وقتاً قصيراً. وامتاز بأمانته في زمن فساد، فلم يغتن من مراتبه العالية، وأمضى سنواته الأخيرة في عسر. أنظر: «Türk Meşhurlari» (مشاهير الترك)Istanbul بلا تاريخ، ص ١٨١.

(١٠٢) مهما كان من تعلق جميلة بتركية، إلا أنها رافقت زوجها إلى البلاد العربية، وبقيت معه إلى حين موتها سنة ١٩٦٦. وولد خلدون في بغداد سنة ١٩٢٣، وشقيقته سلوى سنة ١٩٢٦. من مقابلة خلدون الحصري، في ٤ تشرين الأول (أوكتوبر)، ١٩٦٧.

ذات شأن لو بقي في تركيا. فإنشاء دولة قومية تركيّـة لم يَبدُ احتمالاً ممكناً في الأشهر الأولى سنة ١٩١٩. وقد عجز مؤلف هذا الكتاب عن وجدان إجابة شافية لمعرفة الحوافز التي دفعت ساطعاً في ذلك الزمن. أما هو ففسر قراره مكتفياً بالقول إنه عربي، وإنه حين انفصل العرب عن السلطنة العثمانية، لم يكن ثمة مندوحة من اللحاق بهم(١٠٣). ولعل هذا اتخُذ مسوّغاً بعدما حصل الذي حصل. ويحتمل رغم هذا، أن يكون ساطع اضطر فعلاً إلى أن يتخيرّ من خيارات معدودة، على الرغم من قوة الأسباب التي تربطه باستنبول وبأسلوب العيش فيها. فلم يعد متاحاً له بعدُ، أن يعمل للسلطنة العثمانية أو للعقيدة العثمانية.

وأقرّ معظم العرب ذوي التعليم العالي، على اختلاف ولاءاتهم زمن الحرب، أقرّوا على ما يبدو أن فرصة المستقبل لم تعد في تركيا. ويقول دنكوارت روستو إن ١٥ في المائة من خريجي المكتبه المُلكية الأحياء سنة ١٩٢٠، قصدوا سورية والعراق، و٧ في المائة من خريجي الكلية الحربية(١٠٤). وقال موسى العلمي، وهو

(١٠٣) في المقابلة مع ساطع الحصري، ٢٨ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٦.

(١٠٤) أنظر: «The Development of Parties in Turkey» in Joseph Lapalombara and Myron weiner (eds)., Political Parties and Political development, Princeton, 1966، ص ١٢٩؛ وانظر مقالته: «The Military Turkey», in Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow (eds)., Political Modernization in Japan and Turkey, Princeton, 1968 ص ٣٨٨. ويستخـدم روستو هذه الإحصاءات ليثبت أن جل الملاكات العليا المدربة في السلطنة العثمانية بقي في خدمة تركيا الجديدة، فيما كانت الكفاءات المتوافرة لانشاء دول جديدة في بلاد العرب أقل. ومهما يكن حجم

سليل عائلة فلسطينية عريقة خدمت في الجيش العثماني مدة وجيزة في الحرب، إنه حين رحل وذويه من استنبول، كانت سفينة الشحن الصغيرة غاصّة بمئات آخرين من العرب الذين انقطعت بهم الأسباب، فغادروا العاصمة العثمانية السابقة وعادوا إلى البلاد العربية[١٠٥].

ولعل «إخفاق السلطنة العثمانية في الحرب الكونية الأولى لم يترك نَدحَة لقطاع النخبة العربية، غير اعتناق العروبة»، على ما ألمح إليه إرنست دون[١٠٦]. ويحتمل أن ساطعاً رأى الحال على نحو مماثل، وعلى الرغم من أن هذه الرؤية أفضت به إلى قرار صعب، إلا أن هذا القرار كان حتمًا في الأرجح. ولذلك غادر ساطع استنبول قاصداً دمشق، في حزيران (يونيو) ١٩١٩، ليعتنق قضية جديدة تفترض عقيدة جديدة. وكان من شأن اعتناقه لهذه القضية ومساهمته في هذه العقيدة، أنه تحوّل من ساطع بك العثماني إلى الحُصْري القومي العربي.

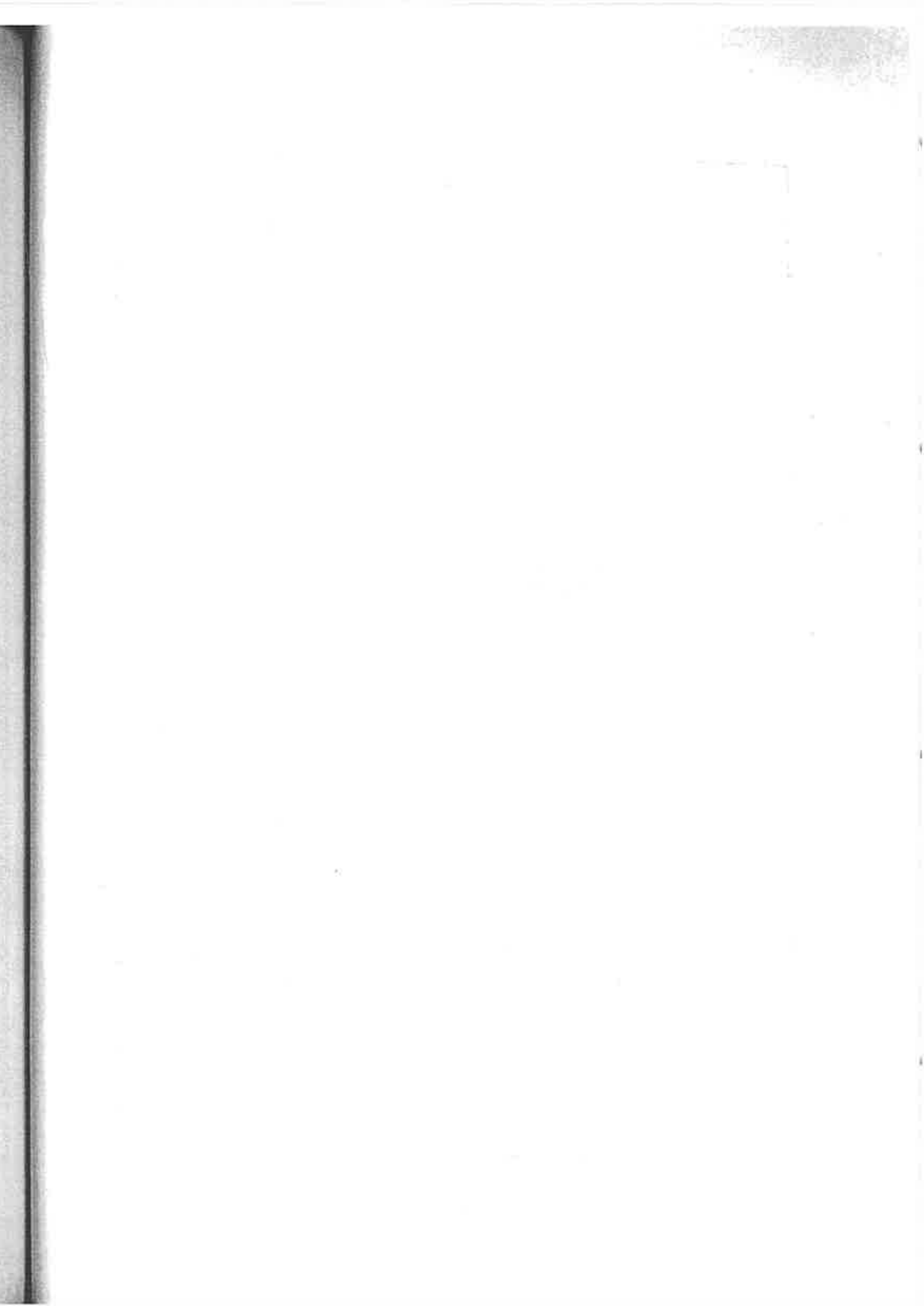
= هذه المجموعة من الكفاءات صغيراً في مقارنة مع ما بقي لتركيا، إلا أنها كانت تضم تقريباً، كل الخريجين العرب الأحياء من المؤسستين المذكورتين. ويتبيّن أن رحيل ساطع من استنبول كان ضمن رحيل عمومي للرسميين المدنيين والعسكريين العرب الذين تلقوا تدريب الدولة العثمانية.

(١٠٥) أنظر: Geoffrey Furlonge: «Palestine is My country», New York, 1969، ص ٦٧.

(١٠٦) أنظر: Dawn: «Rise of Arabism»، ص ١٦٤.

الفصل الثاني

الناطق عن القومية العربية
١٩١٩ - ١٩٦٨



بداية الالتزام: سورية بعد الكارثة
١٩١٩ - ١٩٢١

في السنوات التي تلت الحرب مباشرة، عمّت الشرق الأوسط العربي خيبات الأمل، والمفاوضات المشوّشة، والتمرد المسلّح. وسرعان ما واكب ساطع الحصري المجرى العام لهذه الأحداث، وكانت له بعض المكانة في تطورها. ومع أننا لن نعمد هنا إلى التفصيل في عرض هذه المرحلة، إلا أنه يتعينّ عرض الصورة المبدئية بإيجاز.

عندما أعلن شريف مكة الحسين بن علي الثورة العربية إلى جانب الحلفاء في حزيران (يونيو) ١٩١٦، أحسّ أن مراسلته الطويلة مع المندوب السامي البريطاني في القاهرة، سير هنري ماكماهون، أفضت إلى وعد بريطاني بتأييد إنشاء دولة عربية مستقلّة، حالما تضع الحرب أوزارها[١]. وكانت حدود الدولة

---

(١) لمطالعة مراسلات الحسين - ماكماهون على الخصوص وتأويلاتها المختلفة، أنظر: Antonius: «Arab Awakening»، ص ص ١٦٤ - ١٨٣ ؛ الملحق أ؛ وانظر أيضاً: Zeine N. Zeine: «The Struggle for Arab Independence», Beirut, 1960، ص ص ٦ - ١٠. ونجد فحصاً نقدياً للاتفاقات المثيرة للخلاف في هذه المرحلة أيضاً في: Tibawi: «Modern History of Syria», chaps. VIII - X؛ كما نجد رواية جيدة للتأثير المتبادل بين أوروبة والشرق

المقترحة غير واضحة، وخالطت حوافزَ أولئك الذين ساهموا في الثورة العربية، أو انضموا إلى القضية العربية بعد الهدنة، مطامحُ شخصية ومحلية، أكثر مما خالطها من مفهوم العمل لأجل فكرة وطنية مجردة. ومع هذا قَبِلَ الزعماء العرب عموماً الوعد البريطاني، ورنت أبصارهم إلى الكيان المستقل، وامتلاك أزمّة مصيرهم السياسي. إلا أن دبلوماسية الحرب اقتضت أن تعقد بريطانية، خلافاً لذلك الوعد، معاهدة سايكس - بيكو مع حليفتها فرنسة. وقضت أحكام هذه المعاهدة السرية اقتسام الولايات العربية العثمانية إلى مواطن نفوذ أوروبية. فتحصل فرنسة على معظم لبنان وسورية، وتأخذ بريطانية العراق، فيما تُلحق القدس وفلسطين بالإشراف الدولي[٢]. وازداد الأمر تعقيداً بإعلان بلفور سنة ١٩١٧، وهو الإعلان الذي ألزم بريطانية تأييد إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين.

ولدى انتهاء الحرب ظهر التناقض الكامن في هذه الاتفاقات، ونتائجُه المؤذية لجميع الأطراف. وفيما كان فيصل يترافع في أمر شعبه إلى مؤتمر فرساي، بعثت فرنسة بجندها إلى بيروت، وعززت بريطانية وضعها في العراق، وضاق ذرع العرب ينتظرون استقلالهم في دمشق التي احتلّها البريطانيون. وأخيراً، بعد

= الأوسط فيما بين الحربين في: Elisabeth Monroe: «Britain's Moment in the Middle East, 1914 - 1956», Baltimore, 1963.

(٢) المفاوضات وأحكام المعاهدة أوردها: Antonius: «Arab Awakening»، ص ص ٢٤٣ - ٢٥٣؛ وكذلك: Kedourie: «England and the Middle East» ص ص ٢٩ - ٦٦.

مفاوضات متطاولة، رضخت بريطانية لمطالب فرنسة الالتزام التام لمعاهدة سايكس - بيكو، وأجْلت جندَها من دمشق وشرق سورية. وفي الوقت عينه دعمت فرنسة عسكرها في لبنان وغرب سورية، استعداداً لضمان حصتها من المعاهدة. وحصلت على موافقة دولية في هذا الشأن، من مؤتمر سان ريمو، في نيسان (إبريل) ١٩٢٠، وهو المؤتمر الذي منح انتداب عصبة الأمم على فلسطين والعراق لبريطانية، والانتداب على سورية الكبرى (جميع سورية ولبنان) لفرنسة[٣].

واختلف الزعماء القوميون العرب في دمشق، الذين حق لهم النقمة وخيبة الأمل، على وسائل العمل حيال ما اعتدّوه خيانة الحلفاء وخداعهم. فهل يسلمون القياد للانتداب، ارتقاباً لفرصة أفضل، أم هل يعدّون للمقاومة بالسلاح؟.

كان من أسباب هذا الاختلاف تردد فيصل على أوروبة، وما أحدثه من وهن اللُحمة داخل القيادة العربية في دمشق. وكان من أمر هذه الأشهر القصيرة والمثيرة في تاريخ الحركة العربية الناشئة، بث مشاعر الوعي العربي، واجتذاب أنصارٍ، ذوي جذور مختلفة ومصالح متنوعة. فمن أوروبة ومن القاهرة واستنبول والولايات العثمانية العربية توافد الأعضاء السابقون في لجنة الاتحاد والترقي، وغيرهم من الرسميين، والجنود والضباط العرب المسرّحون، الذين قاتلوا في الجيوش العثمانية، وآخرون عملوا للثورة العربية منذ مبدئها. ومن أبرز هؤلاء ضباط عثمانيون سابقون، كمثل ياسين

---

(٣) أنظر: Zeine: «Struggle»، ص ص ١٥١ - ١٥٤.

وطه الهاشمي، وجعفر العسكري، ونوري السعيد، ويوسف العظمة؛ وقادة سوريون كمثل هاشم الأتاسي وإحسان الجابري؛ وأعيان لبنانيون كمثل رياض الصلح وسعيد حيدر؛ ورسميون سابقون من استنبول كمثل ساطع الحصري، جاؤوا جميعاً إلى دمشق وجعلوا المدينة حقاً «كعبة كل وطني عربي»(٤).

وحاول هؤلاء إنشاء قيادة مركزية بتشكيل حكومة موقتة. على أن القوة الحقيقية لبثت في المنظمات غير الحكومية، بخاصة في حزب الفتاة وحزب الاستقلال، النافذين. وكان يهيمن على هذه الهيئات في المقابل عناصر سرعان ما شكلوا المجموعة المسيطرة في سورية الفيصلية - وهم الضباط العرب في الجيش العثماني(٥). وكذا أصبح يوسف العظمة وزيراً للحرب، وجعفر العسكري حاكماً لحلب، ونوري السعيد وطه الهاشمي على مقربة من مركز السلطة المدنية والعسكرية، وياسين الهاشمي رئيساً لأركان القوات المسلحة، وكان من زعماء حزب الفتاة. وإذا استثنينا يوسف

---

(٤) أسعد داغر: «مذكراتي على هامش القضية العربية»، القاهرة، ١٩٥٩، ص ١٠٦. أنظر أيضاً: محمد عزة دروزة: «حول الحركة العربية الحديثة»، المجلد الأول، صيدا، ١٩٥٠، ص ٧١؛ ويوسف الحكيم: «سورية والعهد الفيصلي»، بيروت، ١٩٦٦، ص ٣٥؛ وأمين سعيد: «الثورة العربية الكبرى»، المجلد الثاني، الجزء الأول، القاهرة، بلا تاريخ [١٩٣٤]، ص ص ٣٥ - ٣٦؛ ٦٦ - ٦٧؛ وأحمد قدري: «مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى»، دمشق، ١٩٥٦، ص ١٣٠.

(٥) تجد ثبتاً بأعضاء هذه الهيئات في كتاب دروزة: «حركة...»، المجلد الأول، ص ص ٧٤ - ٧٨؛ وفي كتاب سعيد: «الثورة...»، المجلد الثاني، الجزء الأول، ص ص ٣٥ - ٣٧.

العظمة، كان جميع الضباط المهيمنون في هذه المجموعة من أصل عراقي. وكان واحداً من أسباب ارتفاع نسبة العراقيين المتخرجين في استنبول، ضمن القوات العربية المسلحة في ذلك الزمن، أن الحكومة العثمانية كانت قبل الحرب تدفع جميع نفقات السفر والطعام والسكنى وبدلات التعليم إلى التلاميذ العسكريين العراقيين، حافزاً لهم على التطوع. ولم يكن التلاميذ يحصلون على هذه الفوائد في المدارس المدنية. ولذلك كانت نسبة الخرّيجين العراقيين منها أقل(٦). ولعل Elie Kedourie يبالغ في وسم هؤلاء الضباط بأنهم مغامرون خِلو من أي مبدأ. لكنه ربما أصاب في إلماحه إلى أن تخرجهم في استنبول، ودربتهم العثمانية، جعلاهم يرون في تسنمهم مراتب القيادة في هيكل السلطة الجديدة، حقاً لهم(٧). وكان هذا صحيحاً على جميع المستويات، ولو أنه كانت ثمة فروق في المراتب قبل الحرب، بين أقل الضباط رتبة، كمثل نوري السعيد، وقائد في مثل مكانة ياسين الهاشمي ورتبته.

وكان ساطع الحصري واحداً من آخر المهتدين إلى القومية العربية عندما وصل إلى دمشق في تموز (يوليو) ١٩١٩. لكنه لما

---

(٦) الحصري: «البلاد العربية والدولة العثمانية»، ص ص ٨٤ - ٨٦. و«مذكراتي»، الجزء الأول، ص ص ١٢١ - ١٢٢.

(٧) أنظر: Kedourie: «England and the Middle East»، ص ١٥٩؛ وله أيضاً: «The Kingdom of Iraq», The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies, London, 1970، ص ٢٧١. وأنظر الاحصاءات في كتاب: Bayly Winder: «Syrian Deputies and Cabinet Ministers 1919 - 1959», The Middle East Journal XVI, N° 4 (1962)، ص ص ٤٠٧ - ٤٢٩، وكذلك XVII, N° 1 - 2 (1963)، ص ص ٣٥ - ٥٤.

اعتنق قضية العروبة، خصص كل مواهبه وجهوده الضخمة بتعزيزها. وأسوة بمعظم العرب الآخرين ذوي المناصب العثمانية العالية، ظلت مكانته على حالها. ذاك على رغم أنه كان وجهاً مدنياً لا عسكرياً. ويقول دروزة إن ساطعاً انضم إلى حزب الفتاة. ونفى الحصري هذا الأمر، وقال إنه مع كثرة استشارة عدد من الأحزاب له، إلا أنه لم ينتَمِ إلى أيٍ منها. واشتبه ساطع في أن تصريح دروزة، سببه أقوال كرد علي(٨).

على أن نشاط الحصري التربوي أشهره في استنبول شهرة لا تُدانى، وكان يعرفه جيداً معظم العرب الذين درسوا في العاصمة العثمانية. وأخبره كثيرون، منهم نوري السعيد، أنهم يذكرون حضورهم بعضاً من محاضراته قبل الحرب. وروى آخر، هو طالب مشتاق، كيف وزع قائمقام القضاء في العراق صحيفة ساطع Tedrisat - i İptidaiye Mecmuasi، على المتقدمين من التلاميذ الابتدائيين في صفه، وتذكّر أيضاً أنه درس بعض كتب الحصري في العلوم الطبيعية، في مدرسة بغداد الثانوية(٩). ولما سأل المؤلف الحصري، كيف بدأ اتصالاته في دمشق، قال في بعض جوابه: «لما ذهبت إلى سورية، كنت في غنى عن تعريف

---

(٨) دروزه: «حركة. .» المجلد الأول، ص ٧٧. وشرح الحصري في «استجواب»، ص ٢٠. وانظر أعلاه ص ٨١، تصريحات كرد علي.

(٩) مقابلة مع ساطع الحصري، ٢٨ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٦، وطالب مشتاق: «أوراق أيامي»، الجزء الأول، بيروت، ١٩٦٨، ص ص ٢٨ - ١٢٧.

الناس بي، لأن كتاباتي ومحاضراتي كانت مشهورة في كل النواحي العثمانية»[١٠].

ولشهرته هذه، عُينّ الحصري مديراً عاماً للتربية في الحكومة الموقتة، ثم وزيراً للتربية في الحكومتين اللتين شُكلتا في سورية المستقلة قبل يوم ميسلون[١١]. وحاول الحصري آنئذٍ أن يعرّب التعليم الذي تسيّره جهات من الخارج، وهو نظام عرّبه بنفسه في العاصمة ذاتها بعد ربع قرن. فأنشأ مجلس تعليم وتربية ليعيد استخدام العربية في جميع المدارس على نحو منهجي[١٢].

لكن الحقبة كانت تعتريها هموم بقاء سورية، أكثر من هموم مشروعات تربوية بعيدة المرامي، وانغمس الحصري، وقلّما كان ينغمس، في مشكلات السياسة اليومية بحق. وتجدر في هذا المقام، ملاحظة عرى الصداقة التي عقدها مع فيصل. كانت العلاقة بين الرجلين علاقة احترام وود متبادلين، فأصبح الحصري رفيق مُسارّةٍ موثوقاً به. ووصف بعبارات حارة لقاءه الأول بفيصل، وكان لما يزل أميراً، وتطور علاقتهما بقوله: «لقيته لأول مرة في دمشق، عقب عودته من مؤتمر الصلح في باريز... ان العلاقة التي بدأت بيني وبينه تلك الليلة على هذا المنوال، كان مقدراً لها ان تستمر وتتوطد بدون انقطاع، مدة تزيد على أربعة عشر عاماً بقيتُ بجانبه، وعملت في معيته حتى أواخر أيام

(١٠) الحصري: «استجواب»، ص ٢٠.
(١١) سعيد: «الثورة»، المجلد الثاني، الجزء الأول، ص ص ١٣٤ ـ ١٤٥.
(١٢) الحصري: «خلاصة»، ص ٦.

حياته . . . خلال تلك السنين الطويلة، علمت أنه كان يمتاز بخصال ثمينة جداً، تجعله وجعلته عظيماً بكل معنى الكلمة»[١٣].

في تلك الحقبة، كانت مشكلات سورية الدولية والمحلية تتفاقم. وفي كانون الأول (ديسمبر) ١٩١٩، جلت القوات البريطانية عن المنطقة واستقرت في العراق. ومن ذلك اليوم فصاعداً، عمّ الخروج على القانون والفوضى سورية، وانسلاّ عبر حدود غير واضحة إلى العراق، حيث حدث تمرد دموي على البريطانيين من حزيران (يونيو) إلى تشرين الأول (أوكتوبر) ١٩٢٠، سقط فيه قتلى من الجانبين، وأفعمهما بمشاعر من البغضاء لا تُنسى. وحظي هذا التمرد بتأييد معنوي ومادي لدى الضباط العراقيين في سورية[١٤]. واشتد التململ القومي، وجمحت الرغبة في فرض الذات حيال التحرك الفرنسي المرتقب، حتى أعلن المؤتمر السوري الاستقلال، وتُوّج فيصل ملكاً لسورية الكبرى في آذار (مارس) ١٩٢٠، وبعد أقل من شهر عُقد مؤتمر سان ريمو، وسرعان ما أخذت ترد على دمشق التقارير في شأن تجميع الجند الفرنسيين في غرب سورية.

وفي ١٤ تموز (يوليو) ١٩٢٠ أصدر قائد القوات الفرنسية اللواء غورو إنذاراً إلى الحكومة السورية يحضّها على تسريح جنودها،

---

(١٣) الحصري: «صفحات من الماضي القريب»، ص ص ٩ ـ ١١.

(١٤) أنظر: Philip W. Ireland: «Iraq», London, 1937، ص ص ٢٦٦ ـ ٢٧٦؛ و Kedourie: «England and the Middle East»، ص ١٨٢؛ و Zeine: «Struggle»، ص ١٤٦.

والاعتراف بالانتداب(١٥). وفيما كان ياسين الهاشمي ويوسف العظمة القائدان العسكريان العربيان، أعربا قبل ستة أشهر عن ارتياحهما إلى نتيجة اشتباك عسكري محتمل مع الفرنسيين، فإنهما أقرّا هذه المرة بأن احتمالات النجاح ضئيلة(١٦). وقبل فيصل والحكومة الإنذار مكرهين، في المهلة الأخيرة. لكن الأنباء تواترت في اليوم التالي، أن القوات الفرنسية تسير إلى دمشق. فاللواء غورو لم يتلقّ قبول فيصل الإنذار ضمن المهلة لانقطاع الخطوط اللاسلكية. وتقرر إرسال أحد الوزراء إلى مقر قيادة غورو في عاليه للاتفاق معه على الأمر. وفوجيء الحصري باختياره للمهمة الخطيرة. وجاء في يومياته: «لا أدري لماذا أجمع رأي الزملاء على الفور، على إلقاء هذه المهمة على عاتقي»(١٧). ولعل السبب اتقانه الفرنسية. ولربما اختير لسبب آخر أيضاً، هو احتمال أن تُحدث صفتُه المدنية أثراً ملائمًا في نفس غورو.

وبعد ظهر يوم ٢١ تموز (يوليو) غادر الحصري دمشق من أجل هذه المهمة الدقيقة، يرافقه جميل الأُلشي[*]، وهو ممثل سابق لفيصل في بيروت، والعقيد تولا (Toulat) وهو ضابط فرنسي.

---

(١٥) ثمة رواية مفصلة لواقعة الانذار في: Zeine: «Struggle»، ص ص ١٦٤ - ١٧٤.

(١٦) الحصري: «يوم ميسلون»، ص ص ١١١ - ١١٢، و١٢٢ - ١٢٣.

(١٧) المرجع نفسه: ص ١٢٩.

[*] بضم الهمزة حسبما جاء في: Edmond Rabbath: « l'Insurrection Syrienne de 1925 - 1927», Revue Historique, CCLXVII/2 ص ٤٢١. [هـ. م.].

وأعاقته تحركات الجند فلم يدرك عاليه إلا بُكرةً، حين أُدخل على عجل مقرَ غورو. وطلب غورو في مفاوضاتها، ضمانات جديدة لم يأنس الحصري في نفسه السلطة على بتّها قبل مراجعة فيصل والحكومة[18]. وعلى هذا عاد إلى دمشق تلك الليلة وعرض طلبات غورو الجديدة.

وكان من شأن قبولها أن يجبه مقاومة في العاصمة العربية الثائرة، وتخلفت الحكومة عن الإجابة إلى الطلبات لدى انقضاء المهلة. وفي صبيحة ٢٤ تموز (يوليو) ١٩٢٠ التحم العسكران الفرنسي والعربي في مناوشة غير متكافئة، عرفت بيوم ميسلون. وانتهت ظهراً، وتبدد الجند العرب وقُتل يوسف العظمة، وأخلت الحكومة دمشق عندما دخلها الفرنسيون وأقاموا. الانتداب. والاستقلال العربي الذي استَحَث عليه الغرب، قضت عليه قوات الشرق الفرنسية تماماً، وهو لما يُنهِ بعد خمسة أشهر من عمره المضطرب. ولم يكن من شأن هؤلاء العرب، الذين عملوا لمبدأ الاستقلال، أن يثقوا بعد بالوعود الغربية.

أما الحصري فاغتمس تماماً في خضم القضية العربية التي جسّدها فيصل، فلم يعد يرغب في البقاء في سورية، أو لم يعد يقوى على البقاء فيها (ويقول Ülken إن سلطات الانتداب الفرنسية حكمت عليه بالإعدام غيابياً)[19] والعمل في ظل الفرنسيين. وبعد رحيله من دمشق أمضى السنة التالية على سفر

---

(١٨) طالع تفاصيل هذه المفاوضات في المرجع نفسه، ص ص ١٣٥ - ١٤٥.

(١٩) أنظر: Ülken: «Tarihi» I، ص ٢٧٢.

شبه متصل، معظمه بصحبة فيصل[٢٠] وحَمّت علاقتهما في هذه الحقبة، وتحولا إلى منبوذين بلا وطن، يستحثّان التأييد لقضية بعثر الاحتلال الغربي أنصارها من عمان إلى القاهرة فروما وباريس. وما كتبه ساطع في ذلك الزمن في شأن فيصل، كان يصح فيه أيضاً: «مودعاً حياة حافلة بشتى الأعمال والذكريات، ملتمساً حياة جديدة تكتنفها أنواع الاحتمالات»[٢١].

ويمّما من سورية شطر بور سعيد، في كنف الحماية البريطانية، ثم أبحرا إلى روما. غير أن الحصري أُرسل، فور بلوغهما نابولي، إلى استنبول، بسبب صلاته العديدة بالأتراك، ليتحرى احتمالات نصرة الكماليين لفيصل على الفرنسيين. فلما أنفق ثلاثة أسابيع في التفاوض بلا جدوى، رجع إلى ايطالية حيث قابل فيصلاً عند بحيرة كومو، ثم سافر إلى روما. ومن تشرين الأول (أوكتوبر) إلى كانون الأول (ديسمبر) ١٩٢٠، مكث الحصري، وقد أقعده المرض مرات، في روما مع زوجته، يكتب الرسائل إلى استنبول شارحاً ومؤيداً القضية العربية، ومحاولاً الاستخبار في شأن خطط فرنسة وبريطانية للبلاد العربية، من طريق وزارة الخارجية الإيطالية.

ولا علم لنا بطبيعة أفكار ساطع الخاصة في ذاك الزمن. لكنه بدا منغمساً في العمل للقضية العربية، ولم يتلمس في زيارته

---

(٢٠) هذه الحقبة من حياة الحصري رواها في «يوم ميسلون»، ص ص ١٧٥ ـ ٢٠٥.

(٢١) الحصري: «صفحات من الماضي القريب»، ص ١١.

لاستنبول احتمالات عودته إليها. على أن إحدى رسائله التي كتبها في روما، تلمح بعض التلميح إلى رغبته في تسويغ الموقف العربي وانتمائه إليه. والرسالة مؤرخة في ٢٩ تشرين الأول (أوكتوبر) ١٩٢٠، ومرسلة إلى يونس نادي أحد قدامى أصدقائه في استنبول، الذي نشر بعد الحرب صحيفة Yeni Gün (اليوم الجديد) التركية. ففي الرسالة دفع الحصري التهمة أن الثورة العربية على السلطنة العثمانية أضعفت العالم الإسلامي ومكّنت الغرب من اجتياحه. ثم أضاف قوله إن الثورة في الواقع لم تسهم على الاطلاق في اندحار ألمانية والسلطنة العثمانية الاندحار النهائي. وكتب في بعض رسالته:

«هل كان يمكن أن يتغير اتجاه الحرب من جراء نشوب الثورة في الحجاز أو عدم نشوبها؟ وهل كان يمكن أن يكون لهذه الثورة من القوة والتأثير ما يؤدي إلى انتصار ألمانيا أو انكسارها؟.. إن انكسار الألمان واستسلامهم كان من الأمور المحتمة، نظراً إلى سير الوقائع العالمية، سواء أقامت الثورة في الحجاز أم لم تقم. كما أن استسلام الدولة العثمانية أيضاً كان من النتائج التي لا بد من أن تلي انهيار القوى الألمانية، سواء أثار عليها الشريف حسين أم بقي موالياً لها»[٢٢]. واستطرد الحصري إلى القول، إنه لا بد للمرء أن يلاحظ أن الثورة في ذاتها، وقيام جيش عربي في سورية، أنشآ فكرة الاستقلال العربي، وأذكيا مشاعر كراهية عفوية، عندما قُضي بالقوة على هذا الاستقلال. وعلى هذا فالثورة، أيا كانت ضآلتها في ميزان تبدّل القوى العالمية، أحيت المشاعر الوطنية لدى

(٢٢) الحصري: «يوم ميسلون»، ص ١٩٠.

العرب[٢٣]. ولعل في هذه الرسالة ضرباً من تسويغ العمل، بعد الإقدام عليه. وإذا كانت الثورة غير ذات وزن في نتيجة الحرب، فلقرار الحصري ألّا يشترك فيها ما يسوّغه بعض الشيء. وفي الوقت نفسه أظهر الحصري نفسه ممن لبثوا على ولائهم للسلطنة العثمانية. وفوق هذا احتج الحصري في هذه الرسالة بأن القوى الاستعمارية هي التي استَهدفَت للثورة لا السلطنة العثمانية. واختتم الحصري رسالته سائلاً يونس نادي أن يبدّل من رأيه السابق في الثورة العربية، وأن يتهيأ للتعاون مع العرب في المستقبل.

وفي الوقت عينه كان ساطع على معرفة بتفكير البريطانيين في احتمال تنصيب فيصل ملكاً على العراق، واشتبه في أن تكون له بعض الفائدة هناك. ولذلك غادر ايطالية إلى القاهرة حيث مكث يتسقّط نبأً من فيصل. وفي القاهرة رفض دعوات المنفيين السوريين الذين حضّوه على الانضمام إليهم في نضالهم في عمّان، وغيرهم ممن حثّوه على العودة إلى أوروبة والإسهام في حملة الدعاوة المعادية لاحتلال الدول الأجنبية الأرضين العربية[٢٤].

وفي العراق واجه ترشيح فيصل معارضة بعض الزعماء المحليين، لكنه لقي قبولاً عند الضباط العراقيين العائدين، الذين هربوا من سورية ثم أخذوا يتوافدون إلى العراق من مصر[٢٥].

---

(٢٣) المرجع نفسه، ص ص ١٩١ ـ ١٩٣. وبعض رسالته منشور في كتابه: «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٢٢١ ـ ٢٢٤.

(٢٤) الحصري: يوم ميسلون، ص ٢٠٤.

(٢٥) أنظر: Ireland: «Iraq»، ص ٢٨٩. أنظر أيضاً في كتاب أيرلند، ص =

وترددت بريطانية بعض الشيء ثم اقتنعت بأن اختيارها فيصلاً هو أفضل ما لديها لاسترداد ثقة العرب وتلطيف قوى الثورة العراقية. وبعد إبرام الاتفاق، مر فيصل بالقاهرة وأبلغ الحصري أنه سيُدعى إلى العمل في النظام التربوي العراقي في أقرب وقت.

وفيما أمضى فيصل شهرين في الحجاز، انصرف الحصري في القاهرة إلى التعرف على العراق. ولم يعرف قبلُ الكثير عن البلد، فدرس تاريخه القديم، وتحادث مع رجال اشتركوا في الثورات الأخيرة هناك. وأُذن له، إضافة إلى ذلك، أن يزور بعض المدارس المصرية، ليطّلع على أساليب التعليم في النظام الذي كان ساطع يرى أنه أكثر النظم التربوية تعرّباً في الشرق الأوسط[٢٦]. على أن الموقف المصري من العروبة أقلق الحصري وكانت له حصة كبيرة من كتاباته في السنوات التالية.

وزار الحصري من قبلُ القاهرة زيارة قصيرة سنة ١٩١٩، زمن الثورة على البريطانيين. وأثّر فيه كثيراً ما شهده من روح وطني وتضحية في ذاك الوقت، وآمن الحصري بأن المصريين يرتبطون ببقية العالم العربي بمشاعر العروبة وكراهة الحكم الأجنبي[٢٧].

= ص ٣٠٣ ـ ٣٢٦ رواية للمفاوضات التي أفضت إلى تولية فيصل. أما زخم المعارضة في العراق لفيصل، فيتناولها كتاب: Kedourie: «The Kingdom of Iraq», Chatham House Version ص ص ٢٣٦ ـ ٢٨٢.

(٢٦) الحصري: «مذكراتي» المجلد الأول، ص ٢٢.

(٢٧) الحصري: «آراء وأحاديث في القومية العربية»، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٦٤، ص ص ١٥ ـ ١٦. ونوردها فيما يلي بعبارة: «القومية العربية».

ولهذا حزن كثيراً لإعراض مصر في الظاهر عن العروبة وعدم اكتراثها باحتلال فرنسة لسورية. وفي السنوات الأربعين التالية انكبّ الحصري على كتابه مقالات إثر مقالات تحث المصريين على تحمّل تبعات قدرهم في الحركة القومية العربية[٢٨].

وفيما كان الحصري يعتبر في هذه المشكلات، تلقى برقية في تموز (يوليو) **١٩٢١** تدعوه إلى بغداد على الفور. وعشية رحيله من بورسعيد، بات ليلته في الفندق عينه الذي أقام فيه هو وفيصل ونوري السعيد قبل سنة لدى هروبهم من دمشق. وكتب هذه المرة أنه بدلاً من الرحيل غرباً، رحل شرقاً ليبدأ مرحلة جديدة من حياته[٢٩].

---

(٢٨) أنظر فيما يلي ص ص ١٩١ ـ ١٩٨.

(٢٩) الحصري: «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ٢٢.

إنشاء المؤسسات القومية: العراق، ١٩٢١ - ١٩٤١

هذه المرحلة المضطربة التي ساهم فيها الحصري، من تاريخ العراق، لن تروى بالتفصيل[٣٠]. لم يكن سكان الأراضي المنتدب عليها، المكونة من ولايات بغداد والموصل والبصرة العثمانية السابقة، يجمعون على قبول البريطانيين، ولا على الملك الجديد الوافد من الحجاز. فالعراق، بكثرته الشيعية الحانقة التي تكاد لا تجد من يمثلها في هيكل السلطة السياسية، وبجاليته اليهودية الكبيرة التي يضارع حالها حال الكثرة الشيعية، وبقواه القبلية المتنافسة، غير المرتاضة على الرضوخ لحكومة مركزية، كان كياناً هشاً ومقسماً.

---

(٣٠) تطالع رواية الأحداث في كتاب: Ireland: «Iraq»، الفصول ١٥ ـ ٢٣؛ وفي كتاب Majid Khadduri: «Independant Iraq 1932 - 1958», 2 nd ed. rev., London, 1960؛ وفي كتاب Stephen H. Longrigg: «Iraq, 1900 - 1950» London, 1953. لكن أكثر المعالجات تفصيلاً للمسائل السياسية، هو كتاب عبد الرزاق الحَسني: «تاريخ الوزارة العراقية»، الطبعة الأولى، ١٠ مجلدات، صيدا ١٩٣٣ ـ ١٩٦١. وثمة أمثلة على الخصائص الحزبية في السياسة العراقية، في كتاب: Kedourie: «The Kingdon of Iraq», Chatham House Version؛ ص ص ٢٣٧ ـ ٢٣٩، ٢٥٠ ـ ٢٥٤.

وعلى غرار ما حدث في سورية، سرعان ما اتخذت مجموعة الضباط العراقيين المدرّبين في استنبول مكانة الصدارة في العمل السياسي، متناوبة على تسنّم رآسة الوزراء والوزارات المختلفة[٣١]. وكان توليهم السلطة وأسلوبهم في الحكم مدعاة لتسعير نقمة القطاعات الساخطة من الشعب. ولما حصل العراق على استقلاله وقُبلَ عضواً في عصبة الأمم، سنة ١٩٣٢، لم تكن البلاد أقامت في عهد فيصل غير توازن مقلقل بين قواها المتعارضة. ولدى انقضاء سنة على موته، تضافرت مشاعر الغيرة الشخصية، وافتقار ابنه الملك غازي إلى سمات القيادة القوية، ونزعات التنافر الأخرى، لمفاقمة تشظّي النخبة العثمانية السابقة، وزادت فوضى على فوضى النظام السياسي غير المستقر.

وعلاوة على هذا، أخذ احتكار هذه النخبة للسلطة السياسية، يَستهدِف للجيل الجديد، المتشرب للأفكار القومية العربية، التي تعلمها على النظام التربوي العراقي. فصار هذا الجيل يتطلب

(٣١) فللمثال، تسنّم نوري السعيد في الحكومات الثماني والعشرين التي شكلت بين أيلول (سبتمبر) ١٩٢١ وانقلاب رشيد عالي في نيسان (إبريل) ١٩٤١، منصب رآسة الحكومة خمس مرات، وجميل المدفعي أربع مرات، وكل من جعفر العسكري وياسين الهاشمي مرتين، وكل من طه الهاشمي وعلي جودت مرة. وجميع هؤلاء تلقنوا تدريباً عسكرياً في استنبول. أنظر الثبت في كتاب Khadduri: «Independant Iraq»، ص ص ٣٧٠ - ٣٧١؛ والمعلومات في شأن تعليم هؤلاء في كتاب الحصري: «مذكراتي»، المجلد الثاني، ص ص ٥٥٨ - ٥٥٩. وانظر أيضاً كتاب: Kedourie: «Pan Arabism and British Policy», Chatham House Version، ص ص ٢١٣ - ٢١٤، وفيه دين للمسلك السياسي الذي سلكه هؤلاء الضباط.

فرصة للإسهام في حياة الوطن السياسية[٣٢]. وفيما كانت الأحزاب المتصارعة تستوثق المحالفات، بَرى لها الجيش، حَكَماً قادراً في السياسة العراقية، واتّبع الوزراء في إشرافه سياسة قومية أصرح[٣٣]. على أن الجيش نفسه كان مؤلفاً من كتل متنافسة، وما لبث الانقلاب الأول الذي قاده بكر صدقي سنة ١٩٣٦، أن تبعته انقلابات عديدة أخرى، بلغت الذروة بحكومة رشيد عالي سنة ١٩٤١.

في هذه الحقبة اجتنب الحصري العمل السياسي. ويفسر هذا الإعراض، بعض الشيء، أن فيصلاً عقد قلبه على ضمان الاستمرار للنظام التربوي العراقي، من طريق ضمان مكوث الحصري مديراً عاماً للتربية[٣٤]. فأُعطيت له حصانة من تولية الحكومات وصرفها، وحُفظ له موضعه الثابت، فيما كان وزراء التربية يتداولهم الصرف ثم التولية من جديد في الأحوال السياسية المضطربة. كذلك رأى الحصري من تلقائه أن إسهامه في السياسة الحزبية من شأنه أن يخفّ بالخطر عمله المجدي في التربية. وكان يرى في السياسة العملية صنفين. فصنف سمّاه «السياسة

---

(٣٢) أنظر مقدمة الناشر في كتاب طه الهاشمي: «مذكرات طه الهاشمي، ١٩١٩ ـ ١٩٤٣»، خلدون الحصري (ناشر)، بيروت، ١٩٦٧.

(٣٣) لمطالعة تفاصيل أوفى في شأن اغتماس الجيش في السياسة العراقية، أنظر: Khadduri: «Independant Iraq»، ص ص ٦٨ ـ ٢١١؛ و Longrigg: «Iraq» ص ص ٢٤٧ ـ ٢٩٧.

(٣٤) الحصري: «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ص ١٣٦ ـ ١٣٧، ٢٤٦، ٢٦٣ ـ ٢٦٥.

الثانوية»، وتتأثر بالمواقف الحزبية وبتبديل المسؤولين والوزراء، تبديلاً غالباً ما يستند إلى اعتبارات شخصية. وهذه السياسة بطبيعتها تحدث اختلاطاً، ويحسُن إقصاؤها عن المدارس[٣٥].

ولكن ثمة صنفاً آخر هو السياسة العليا، غرضها بلوغ المرامي الوطنية الأساسية، ومنها تعزيز المشاعر الوطنية والقومية[٣٦]. واختار الحصري متعمداً، أن يصرف جهوده في هذا الصنف من السياسة. وسجل في مذكراته قراره مكتوباً: «سأتوسل بكل الوسائل لتقوية الشعور الوطني والقومي في نفوس أبناء العراق، وبث الايمان بوحدة الأمة العربية بينهم، وذلك دون أن انتسب إلى حزب من الأحزاب السياسية التي لا بد أن تتألف، عاجلاً أو آجلاً»[٣٧].

وفي ظاهر الأمر، بدا مساره المهني في العراق موازياً لما عمله في استنبول، فكان مجدداً ومربياً مبادراً، بخاصة في ادارته العامة للتربية (١٩٢٣ - ١٩٢٧)، وسمي أبا التربية الرسمية في العراق[٣٨]؛ وظل عظيم الاهتمام بمستوى التعليم، فساهم في

---

(٣٥) الحصري: «آراء وأحاديث في التربية والتعليم»، القاهرة ١٩٤٤، ص ١٤٨. وسيشار إلى الكتاب فيما يلي بعبارة «التربية والتعليم».

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٤٨؛ الحصري: «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ص ٣٧ - ٣٨.

(٣٧) الحصري: «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ٣٨؛ المجلد الثاني ص ٥٢٥. وتشهد له ترجمة حديثة لحياته، بإفلاحه في تجنب التورط في السياسة. أنظر كتاب برج: «الحصري»، ص ١١.

(٣٨) أنظر مقالة: Ajjan al - Hadid [Robert Montagne]: «Le Développement de =

نظم دار المعلمين من جديد، ودرّس فيها أربع سنوات، وأنشأ «مجلة التربية والتعليم» التي شاكلت في مقاصدها مجلة Tedrisat — i İptidaiye —؛ وفي خارج نطاق نشاطه الرسمي، كان محاضراً وكاتباً مطبق الشهرة في شأن إحياء المجتمع(٣٩).

غير أن ثمة فارقاً ذا شأن بين الغايات الفكرية لساطع الحصري هنا وهناك. ففيما كان ساطع بك العثماني يرتئي نظاماً واسعاً من الولاءات يَرحُب للعديد من اللغات والثقافات والاستجابات الفردية، كان الحصري القومي العربي يسعى إلى ايعاب عناصر الشعب المختلفة في وحدة متجانسة توثق رباطها وحدة اللغة والتاريخ والثقافة، في عقيدة للعروبة تبقى خاصة، على رغم شمولها.

وكان مسعاه إلى هذا، ظاهراً في سياسته التربوية التي ضيقت مجال المبادرة الفردية، وأوسعت لعقيدة وطنية متساوقة مضبوطة في مجموع النظام المدرسي. فمثلاً كان منهاج المدرسة الابتدائية الجديد الذي وضعه سنة ١٩٢٣، يتجه نحو الاهتمام بالذات: فبمقتضاه تأخر تعليم الإنجليزية سنة عن الموعد المعهود، وفي الصفوف الأولى، لم يدرَّس تاريخ الأقوام الأخرى، إلا في مدى

= l'éducation nationale en Iraq», Revue des Etudes Islamiques, N° 3, (1932)، ص ٢٣٦.

(٣٩) فيما يختص بهذا النشاط، أنظر الحصري: «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ٢٠١ - ٢١٠، ٣٤٨ - ٣٤٩. وأصدر الحصري «مجلة التربية والتعليم» من سنة ١٩٢٨ إلى سنة ١٩٣٢. وتطالع تحليلاً موجزاً للأعداد الخمسة الأولى (كانون الثاني - أيار/ يناير - مايو ١٩٢٨)، في Revue de Etudes Islamiques N° 2 (1928)، ص ص ١٧٧ - ١٧٨.

علاقته بالتاريخ العربي؛ وجُعل تدريس التاريخ العراقي والعربي على النحو الذي يذكي المشاعر القومية عند الطلبة(٤٠).

ولم يَصرف التوجُه القومي الواضح في هذا النظام، اهتمام الحصري عن تحسين نوع التربية في كل من العلوم والدراسات الإنسانية. وكانت الاعتبارات التربوية المهنية، تتقدم حتى على اعتبارات الطابع القومي للتربية لديه. ولم يتوانَ يوماً عن معارضة خفض القوميين المغالين مثل سامي شوكت، مستوى التعليم، وكان يسميهم في خاصّته مشعوذين(٤١). وهذا الموقف يتجلى في رده على خطبة شوكت الشهيرة: «مهنة الموت»(٤٢).

ومع أن الحصري أعظَمَ في شوكت مسعاهُ إلى الحض على التضحية في سبيل قضية الوِطن، إلا أنه رغب عن مسايرته في إحدى المسائل. فلما دعا شوكت إلى نبش قبر ابن خلدون وحرق كتبه لأن مقاطع فيها تضمنت نقداً للعرب، رد الحصري بقوله: «وهذه كانت حماسة عمياء لا يمكن الموافقة عليها ولا التزام السكوت نحوها... فالدعوة إلى نبش القبور وإحراق الكتب لا

---

(٤٠) الحصري: «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ص ٢١٢ - ٢١٥. والمنهاج منشور ص ٢١٢. أنظر أيضاً ص ص ٤٧٩ - ٤٨٠؛ وفي المجلد الثاني، ص ٣٤٠.

(٤١) رسالة من خلدون الحصري، أول آب (أغسطس) ١٩٦٩. عمل شوكت مديراً عاماً للتربية سنتي ١٩٣٣ و ١٩٣٩، ورأس تنظيم الشبيبة شبه العسكري: الفتوّة.

(٤٢) ألقيت الخطبة في بغداد سنة ١٩٣٣، ونشر بعضها في كتاب: Haim: «Arab Nationalism»، ص ص ٩٧ - ٩٩.

تتفق مع مستلزمات الوطنية الحقة، وتخالف كل مبادىء التربية الصحيحة»[٤٣].

كان الحصري يرغب في مدرسين من أعلى طراز، للوفاء بهذين الشرطين معاً. فلم يَرْثِ لبدعة شوكت الثقافية فقط، بل انتقد بحدة أيضاً مدرّسي الدين التقليديين وعلمهم الضحل وقدراتهم، ولم يتردد في احضار معلمين عربٍ أكفاء من خارج العراق، رغم استهدافه للنقد المرير[٤٤]. وفيما كان يدعو إلى نظام يضمن للمشرفين على المحافظات ندحة واسعة للمبادرة، على المثال العثماني، كان في الواقع يُحكِم الإشراف على التنظيم، فيصدر بلا انقطاع إرشادات مفصّلة تراوح من تبديل المنهاج إلى إبداء الشكل الصالح لرفع التقارير إلى مكتبه[٤٥].

= «Development»، ص ص ٣٤٣ ـ ٣٤٦، وفي: Lewis «Emergence»، ص ص ٣٣٨ ـ ٣٤٦.

(٤٣) الحصري: «مذكراتي»، المجلد الثاني، ص ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٤٤) الحصري: «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥؛ ومشتاق: "أيامي"، ص ص ١٢٣ ـ ١٢٦؛ وأمين الريحاني: «ملوك العرب»، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٢٩؛ ص ٤٠٢ [ص ٤٢٣ في الجزء الثاني من «ملوك العرب»، طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠ (هـ. م.)]. أنظر أيضاً: Matta Akrawi: «The Arab World» in The Year Book of Education, 1949, London 1949 ص ٤٣٣.

(٤٥) انتقدت اللجنة الأميركية للتحقيق التربوي فيما بعد حصر السلطة في القمة على هذا النحو. ولاحظت اللجنة التي رأسها بول مونرو، من جامعة كولومبيا، سنة ١٩٣٢، أن الصفة الأهم للنظام العراقي التربوي هي الإشراف المركزي التام على ادارته، وألمحت إلى أن هذا الاشراف المركزي الصارم يعوق المبادرة الفردية والمشاركة الجماعية. وفيما نفى الحصري أن تكون للإشراف المركزي تأثيرات معوّقة، اهتدت لجنة =

وعلى رغم استهداف هذه السياسة لنقد متواتر، إلا أنه كان من شأنها، طالما بقي الحصري مشرفاً عليها، أنها رفعت المستوى العام للتربية في العراق، ووطّدت النزعة القومية فيه إلى حد بعيد(٤٦).

ورغم مآثره العديدة في خدمة البلد، واتخاذه لنفسه صفة العربي، إلا أن موضعه في العراق كان ملتبساً. فهو سوري بين عراقيين، وخريج المُلكية بين عسكريين تقليديي النشأة، وهو مثقف وإداري متعدد اللغات متكلم الفرنسية، بين شيوخ قبائل وزعماء دين محليين وضباط أصبحوا سياسيين؛ ولهذا لم يكن انتماؤه تاماً. حتى العربية التي أحلّها مكانة عظيمة في عقيدته القومية، كانت لغته الثالثة. وعلى رغم أنه تعلم أن يعبّر كتابةً

= مونرو إلى ما يثبت أن البنية التربوية الأساسية التي أنشأها الحصري، وهو مدير عام للتربية، كانت موضع إشراف كامل من القمة، وتستند إلى المبدأ القائل إن وحدة المنهاج تنشيء حساً بالكيان القومي. أنظر: Paul Monroe (ed). :«Report of the Educational Inquiry Commission» Baghdad, 1932، بخاصة ص ص ٧ - ٩. ونطالع رد الحصري على اللجنة في: «نقد تقرير لجنة مونرو»، بغداد، ١٩٣٢. كذلك أورد تفاصيل موجزة في «مذكراتي» المجلد الثاني، ص ص ١٦٥ - ٢٥٥. ونجد وصفاً للقوة التي جعلها الحصري لمنصب المدير العام للتربية، وموجزاً لتقرير اللجنة ودفاع الحصري، في كتاب Hadid: «Le Developpement de l'éducation nationale»، ص ص ٢٣٦ - ٢٥٧.

(٤٦) يبدو أن الحصري كان قادراً على العمل مستقلاً نوعاً عن سلطات الانتداب البريطاني. وفي التقرير البريطاني إلى عصبة الأمم، أن استبدال الإشراف العراقي بالاشراف البريطاني، في وزارة التربية، يتقدم على ما في الوزارات الأخرى. أنظر: «Special Report... on the Progress of Iraq during the Period 1920 - 1931», London, 1931، ص ٢٢٤.

بوضوح وأصبح محدّثاً قديراً، ظلت لكنته التركية بيّنة الظهور[٤٧].

وكان نمط عيش الحصري فريداً بعض الشيء في عراق ما بين الحربين، على ما جاء وصفه في سطور أمين الريحاني التالية:

«إن الأستاذ أبا خلدون ساطع الحصري من الأخصائيين في علم التدريس... وما هو بسوري ولا بعراقي. هو عربي لا غبار على عربيته غير لهجتها. والأستاذ أبو خلدون من أولئك القلائل الذين حرروا أنفسهم وبيوتهم من قيود التقاليد الاجتماعية. أظن مجلسه هو الوحيد في بغداد الذي تستقبل فيه ربة البيت الزائرين سافرة وتشاركهم في الأحاديث»[٤٨].

وعلاوة على هذا، أحفظت أساليبُ الحصري الإدارية الناسَ عليه في بلده الثاني. ولما كان يعمل بمجموعة عصرية من النظريات والوسائل الغربية، وتعوّد مكانة السلطة في المسائل التربوية، سارع إلى انتقاد أولئك الذين اخفقوا في فهم دعواته إلى التغيير والاستجابة لها.

---

(٤٧) مقابلة مع خلدون الحصري، ١٢ نيسان (إبريل)، ١٩٦٧. وقال خلدون للمؤلف أن بيتهم في بغداد كان يضم كتباً ومجلات بالتركية والعربية والإنجليزية والفرنسية، وأنه نشأ على معرفتها جميعاً بعض المعرفة. لكنه ما إن قصد المدرسة حتى أصبحت العربية لغته الأولى.

(٤٨) الريحاني: «ملوك العرب» الجزء الثاني، ص ٤٠٢. [النص العربي الحرفي من جـ ٢، ص ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣، طبعة المؤسسة العربية (هـ. م.)]. أنظر أيضاً للريحاني: «قلب العراق»، الطبعة الثانية، معدلة، بيروت، ١٩٥٧، ص ٢١١. [طبعة المؤسسة العربية ص ص ٢٢٠ وما بعدها ـ والنص المستقى من «ملوك العرب» ترجمه كليفلاند إلى الانجليزية مع بعض الخطأ، لكن المعنى في معظمه بقي سليمًا (هـ. م.)].

وتظهره مذكراته في تلك الحقبة وهو يمطر المدرّسين ومديري المدارس ومعلمي الدين والمستشارين البريطانيين بأسئلته الانتقادية اللاذعة وتعقيباته الفظة، وتوصياته الإصلاحية المتشددة[٤٩]. وحتى لو عمد الحصري إلى الملاينة، لواجهته المعارضة في سعيه إلى افتراض نظام تعليمي موحد تشرف عليه الدولة، وإلى نشر عقائد العروبة في بلد كالعراق تتنازعه النوازع السياسية والطائفية والقبلية. لكنه أبى تسعير المخاوف المذهبية، وثابر على نهجه للتوحيد الوطني، واعترض فتح معاهد تدريب مدرسين، لما أحس أن مشاعر طائفية ربما تسودها، وحصر مجال الاستقلال المالي والتعليمي في المدارس التي يرعاها الأجانب، ونبذ فكرة التمييز بين نظامين للأرياف وللمدن، بخاصة في مسألة إنشاء مدارس خاصة للبدو، وجرّد حملة عامة على المؤسسات والأساليب التربوية الشيعية[٥٠].

وأحدث سلوكه الإداري نقمة حادة لدى البعض، وتأييداً تاماً لدى البعض الآخر. ولاحظ كاتب مصري بهلع انتشار الحصرية في عراق العشرينيّات والثلاثينيّات، وقال إن موقفها من غير

---

(٤٩) أنظر للمثال روايته لبدء عمله التنظيمي في وزارة التربية، في كتاب الحصري: «مذكراتي» المجلد الأول، ص ص ١٠٥ ـ ١٥٥.

(٥٠) نطالع هذه المواقف والمناهج في المرجع نفسه، المجلد الأول، ص ص ٧٩ ـ ٨٠، ١٤٧ ـ ١٥٥، ١٦٣ ـ ١٧٥، ٣١١ ـ ٣١٩؛ وفي المجلد الثاني، ص ص ٣٠٠ ـ ٣٠٣ وثمة تقويم نقدي لسياسة الحصري في هذا الشأن، في كتاب: Kedourie: «The Kingdom of Iraq», Chatham House Version، ص ص ٢٧٣ ـ ٢٧٥.

العرب يجعلها عقيدة تقسيمية ضارة[٥١]. على أن أحد مؤيدي المدير العام الشبان، طالب مشتاق، شبّهه بالمصلحين في كل مكان، الذين يَستهدفون للإشاعات الملفقة وحملات الافتراء، يجردها عليهم أولئك الذين يَذعَرهم التغيير التقدمي. ووصف خصوم الحصري بمعدومي الكفاءة الخائفين من الطرد، والمغالين في الدين المعارضين للعَلمنة، والحاسدين الطامعين[٥٢].

وكان من شأن حصانة الحصري، إحداث مشكلات أخرى له، وتوريطه في خلافات متصلة، مع وزراء التربية الذين عمل معهم مديراً عاماً. ونجم هذا التخالف في المبدأ، من إخفاق الحصري والوزراء في تعيين حدود السلطات. فالحصري أحسّ أنه هو الخبير، فأراد لنفسه سلطة القرار العليا؛ أما الوزراء فرغبوا في تثبيت سلطات منصبهم. واشتد النزاع لأن وزراء التربية كانوا الوزراء الشيعة الوحيدين في الحكومة، وكان الغرض من تعيينهم تسكين المشاعر الطائفية، لا خبرتهم التعليمية؛ فنبذهم الحصري لهذه الأسباب بالذات[٥٣]. وكان يتجاهل الوزراء أو يحاول

---

(٥١) أنظر Kedourie، المرجع نفسه، ص ٢٧٤.

(٥٢) مشتاق: «أيامي»: ص ص ١٢٩ - ١٣٠، أنظر كتاب برج: «الحصري»، ص ص ٤٨ - ٤٩. طالب مشتاق (ولد سنة ١٩٠٠) عمل في وزارة التربية العراقية من سنة ١٩٢١ إلى سنة ١٩٣١ وأبدى أسمى الاحترام لأساليب الحصري ومبادئه. وشغل فيما بعد وظائف خارجية عديدة، وعمل مديراً «للبنك العربي» في بغداد.

(٥٣) يروي الحصري بعض وقائع هذا الخلاف في: «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ص ٢٧٢ - ٢٧٣، ٢٧٩ ٢٩٤. ونطالع بإيجاز الأسباب الطائفية لتعيين وزراء التربية في: Hadid: «Le Développement de

تخطيهم، حتى أن بياناً شيعياً صدر سنة ١٩٣٢، تذمّر على أن الحقيبة الشيعية في وزارة التربية «خلت، أو كادت تخلو من أي سلطة أو نفوذ»(٥٤).

وعلاوة على هذا، استعدى طبعه العنيد الصلب عليه كثيراً من أولئك الذين كان عليه العمل معهم، فتفاقمت عزلته. وكان يعمل بوحي المبادىء العقلانية الصارمة، فلا يترك ندحةً للهنات البشرية. ولم يأبه في الغالب، بمجموعة المصالح السياسية والشخصية المتضررة ببعض توجيهاته. وعلى رُغم ذيوع صيته وإجلاله في كل العراق، إلا أن صرامته الفكرية أبعدت عنه الأصدقاء إلا القليل منهم. لقد خلّف أحمّ معارفه في استنبول، وفيها كان نصيراً مخلصاً لفيصل، ومنسجمًا مع ياسين الهاشمي، كان أكثر ميلاً إلى رستم حيدر المدني المهاجر الأوروبي النشأة والثقافة مثله(٥٥).

وحتى اعتناق الحصري مفهوماً قومياً عربياً واسعاً كان في آن

«L'éducation nationale»، ص ٢٣٦؛ وفي الريحاني: «قلب العراق»، ص ٢٢١. [ص ٢٢١ في طبعة المؤسسة العربية. (هـ. م)].

(٥٤) البيان تطالعه في Kedourie، المرجع السابق، ص ص ٢٨٣ - ٢٨٥؛ والنص المنقول هنا، من ص ٢٨٤.

(٥٥) مقابلة مع خلدون الحصري، ١٢ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٧؛ الحصري: «مذكراتي»، المجلد الثاني، ص ص ٥٢٥ - ٥٢٦. وكان حيدر من بعلبك في لبنان، وتعلم في الملكية والسوربون. وأصبح أمين السر الخاص لدى فيصل، وشغل مناصب وزارية عديدة حتى اغتياله سنة ١٩٤٠. أنظر الياقي: «العراق بين انقلابين» ص ص ١١١ - ١١٣؛ و Khadduri: «Independant Iraq»، ص ص ١٤٩ - ١٥٢.

سبباً ونتيجة لتعدده الاجتماعي والسياسي، اتخذ مسلك الاجتهاد الشخصي للاهتداء إلى هويّة، وشكّل في الوقت نفسه نهجاً تؤيده الحجة وتهوى إليه النفس[٥٦]. وجاءت فلسفته التربوية وعقيدته القومية الأعم، سواء بسواء، مصوغتين لتكوين عقيدة توحي ولاء قومياً يَنوه عن العلائق الإقليمية، وينشيء حساً عفوياً بانتماء جماعي لدى أبناء الأمة العربية التي اقتُسمت بعد الحرب. ولعل الحصري، وهو يدعو إلى وعي ذاتي قومي شامل لدى العرب، إنما كان يصوغ في الوقت عينه، إطاراً معياراً يستطيع أن ينتمي إليه. ولا مراء في أنه، حين أوعب في عقيدته المفهومَ القومي، استحث ذاته وجمهوره على اتخاذ مفهوم أوضح للولاء، يستند إلى عوامل أشد حصراً من تلك التي اتخذها في محاضراته العثمانية «من أجل الوطن». وفي هذا الشأن احتجّ الحصري في إطار عربي بالحجج التي أتى على ذكرها ضيا غوكالب في مسعاه لتعريف القومية

---

(٥٦) ليس في حوزة المؤلف لا النوع المناسب من المعلومات عن الحصري، ولا المعرفة المهنية اللازمة للقيام بدراسة نفسية كتلك التي قام بها Erik Erikson في كتابه الرائع «Young Man Luther», New York, 1962. إن كلمة هويّة استخدمت هنا للدلالة على الولاء السياسي والاجتماعي والإطار العقائدي المعيار الذي يضع المرء نفسه فيه. ودراسة إريكسون، على تجردها في الغالب للتطور النفسي لدى المرء من سن المراهقة إلى الشباب، إلا أنها لا تخلو من شرح تفاعل الشخصية والعقيدة. أنظر على الأخص: ص ص ٤١ - ٤٢، ١٧٦ - ١٨٢. ولمطالعة دراسة لاضطراب الهوية بالعقيدة في نفس المرء، داخل البيئة العربية، أنظر: Elie Kedourie: «Religion and Politics», Chatham House Version، ص ص ٣١٧ - ٣٤٢.

التركية. على أن الحصري، حين رفض أن يُلزم نفسَه الإطار السوري أو العراقي، واختار بدلاً، الانتماء إلى أمة عربية أوسع، إنما أقام نوعاً على تقاليده العثمانية. ولا ينفي هذا الأمر احتمال حدوث نزاع داخلي لديه أفضى إلى اختيار صريح بين البقاء في استنبول واللحاق بالعرب؛ بل يحملنا على الاعتقاد أن الحصري، بعد أن اختار العروبة، إنساق بطبيعة الحال إلى بذل جهد فكري لتسويغ اختياره، وأن التزاماً مستمراً ومعلناً حيال القضية التي اختار، بدا ضرورياً. والواقع أن العراقيين المعاصرين للحصري ولياسين الهاشمي كثيراً ما اتهموهما بالمغالاة في القومية للتعويض من امتناعهما عن الإسهام في القضية العربية قبل انتهاء الحرب الكونية الأولى(٥٧).

وبرغم هذه المشكلات، ليس من شك في أن الحصري كان صادقاً في تعبيره المطلق عن العروبة، وفي تعبيره عن عروبته هو. ولا يكف الحصري عن الإعراب عن عروبته تكراراً في مؤلفاته، بجمل كالتالية: «إني عربي صميم أدين بدين العروبة بكل جوانحي»(٥٨). ومع هذا ربما قيل إن الحصري برهن على قدرة فكرية على اختيار العقائد الملائمة لحالة معينة، من بين بدائل

---

(٥٧) مقابلة مع خلدون الحصري، ٤ تشرين الأول (أوكتوبر) ١٩٦٧. أنظر: Kedourie: «The Kingdom of Iraq»، ص ٢٧٧ لمطالعة نقد نوري السعيد وجعفر العسكري لياسين، بسبب معارضته للمعاهدة العراقية البريطانية سنة ١٩٣١، وهي معاهدة فاوض فيها نوري السعيد.

(٥٨) الحصري: «نقد نظام التعليم في مصر»، في «التربية والتعليم»، ص ١٨٤. هذا البحث ظهر أولاً في صحيفة «الرسالة» السنة الخامسة، العدد ١٨٧ (١٩٣٧). وثمة أقوال بليغة تنم عن اغتماس الحصري في القضية

عديدة متوافرة (لا ننسَ أنه اعترف بالمفاهيم القومية، لكنه امتنع عن اعتناقها سنوات طويلة قبل سنة ١٩١٩)، فعمل للانتقال من القناعة الفكرية إلى الميل الوجداني، لا العكس.

وكان الحصري عندئذٍ بعيداً بعض الشيء عن المجتمع العربي[٥٩]. على أن ابتعاده هذا لم يدفعه إلى عدم الاكتراث، بل إلى السعي بجد لاتمام المسار الذي كان فيه مساهماً ومؤسساً. فبعد التحاقه بالعرب، تقلبَ الحصري على العديد من المهام، فكان مربياً وصحافياً ومدير آثار، وصاحب عقيدة قومياً، ومؤلفاً في علم الاجتماع والبشر وعلم الأحياء والرياضيات وعلم اللغة والأدب والتاريخ. وعلى الرغم من تنوّع نشاطه، حاول أن يصرف هذا النشاط إلى مستقر واحد هو بث الدعوة القومية العربية. وكان الحصري يتمتع في الوقت ذاته، بفضل ابتعاده، برؤية شاملة لهذا المسار. وكان موقعه كمثقف من الخارج، مفيداً ليحلل الموقف العربي بكامله، وليطرح المسائل ويؤتي بالحلول متخطياً الولاءات الإقليمية والمصالح السياسية، مقتحماً في نزاعات بطبيعة الحال.

ومنذ سنة ١٩٢٧ بلغت المعارضة له ما جعل بقاءه مديراً عاماً للتربية أمراً لا يطاق. ووصف الحصري نقّاده بأنهم أولئك

العربية في كتاب برج «الحصري»، ص ص ٩١ - ٩٢، ١٠١ - ١٠٣، وفي مقالة عدنان الخطيب: «فقيد العروبة»، في «مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق»، السنة ٤٤، العدد ٣ (١٩٦٩) ص ٤٤٧.

(٥٩) لاحظ هذا الأمر حوراني في كتابه: «Arabic Thought»، ص ص ٣١١ - ٣١٢.

المتضررة مصالحهم من أساليبه المباشرة لتحسين التربية وإدارتها: لكنه أقرّ بأن اتصال الخلاف واستطالته من شأنهما شل الجهاز التربوي، وربما إحراج مناصريه[٦٠]. ولذلك استعفى.

وفي السنوات الأربع التالية درّس في دار المعلمين، وظل متحكمًا بالتربية العراقية بفضل منشوراته ومساهمته الفاعلة في عديد من اللجان. وعلى الرغم من ارتياح البعض لتنحّي الحصري عن مركز السلطة الإدارية، أخذ آخرون في مجلس النواب العراقي يلاحظون تردياً واضحاً في النظام التربوي بعد استعفائه. فأنشيء منصب جديد وأُقنع الحصري بقبوله. وعاد مصلحاً لا تلين له قناة، لكن بقاءه مفتشاً عاماً للتربية، دام من تشرين الأول (أوكتوبر) إلى كانون الأول (ديسمبر) **١٩٣١** فقط[٦١]. فسرعان ما خاب أمله فيمن اختاره مديراً عاماً، سامي شوكت، فتعذّر تعاون الرجلين، واستعفى الحصري على طريقته في مثل هذه الحال المنذرة بالتحول نزاعاً سياسياً.

ثم تسنّم عمادة كلية الحقوق حتى سنة **١٩٣٥**. ولم يكن هذا منصباً منعزلاً، فأدى عناد الحصري في الاهتمام بتوجيه التربية، إلى زجّه في خلافات متواترة مع شوكت، وفاضل الجمالي العراقي ذي الثقافة الأميركية والكلمة النافذة في التربية آنئذٍ. وإلى جانب عمادة الحصري لكلية الحقوق، عُينّ مديراً للآثار سنة **١٩٣٤**،

---

(٦٠) الحصري: «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ص ٦١١ - ٦١٥، المجلد الثاني، ص ص ١١٣ - ١١٤؛ برج: «الحصري»، ص ٤٩.

(٦١) في شأن هذه الحقبة أنظر: «مذكراتي»، المجلد الثاني، ص ١١١ - ١٣٩.

ثم أمضى سنة مضطربة أخرى في وزارة التربية. ومن سنة ١٩٣٦ إلى سنة ١٩٤١، تجرّد لعمله مديراً للآثار فقط. وكان تعيينه في هذا المنصب نوعاً من الإقصاء الكامل عن الشأن التربوي، الذي أصبح فيه موضع خلافات كثيرة. وارتؤي أنه ربما أسدى خدمة في إحياء إهتمام قومي بالآثار العراقية، وفي حصر نشاط علماء الآثار الأوروبيين في الوقت ذاته[٦٢].

وأبدى الحصري طاقة لا حد لها في هذا المنصب الجديد وبرهن على مقدرة في سرعة التعلم. حتى حظي في هذا الصعيد باحترام أهّله لأن تعيّنه عصبة الأمم في لجنة خبرائها الاستشارية، للفنون والآثار والأعراق[٦٣]. وأظهر الحصري في إعادة تأهيل القصور وإنشاء المتحف، كفاءة إدارية، عند تحويل السلطة إليه. وانصرفت جهوده، كالمعتاد، إلى بعث الاعتزاز بالتاريخ العربي. وبلغ منه الإصرار على حق العراق في الحصول على حصة منصفة من الكنوز التي تنبشها البعثات الأجنبية، ما أهمَّ نوري سعيد، المعروف بالحرص، هماً شديداً، لعواقب الأمر على العلاقات العراقية الأميركية[٦٤].

في هذه المرحلة تابع الحصري أسفاره. كان قد زار إسبانية سنة ١٩٢٦، واستنبول سنة ١٩٣١ والقاهرة سنتي ١٩٣٥ و١٩٣٧.

---

(٦٢) مقابلة مع خلدون الحصري، ٤ تشرين الأول (أوكتوبر)، ١٩٦٧.

(٦٣) نشر الحصري رسالة التعيين في: «مذكراتي»، المجلد الثاني، ص ٤٥٠.

(٦٤) رواية هذه الحادثة في المرجع السابق، المجلد الثاني، ص ص ٤١٧ - ٤٢٣.

وزار مراكش والجزائر وتونس سنة **١٩٣٩** في مهمة تتعلق بعمله في الآثار. فلما عاد أطرى جمال طبيعتها وعروبتها[٦٥].

ولما كان الحصري مؤمناً بضرورة بث العقيدة القومية في أوسع نطاق، فهو لم يقصر نشاطه على مهامه الرسمية. وفي الإمكان القول إن الكثير من سمعته استند إلى نشاطه غير الرسمي، في المحاضرات والمقالات التي تناولت القومية العربية. فمن موقعه على هامش المجتمع استطاع أن يصوغ عقيدة قومية عربية عامة خلواً من الاعتبارات السياسية والإقليمية. ولعلنا نراه مرة أخرى وهو يحاول العمل على صعيد «سياسته العليا».

فللمثال أخبر الحصري مجموعة من الضباط الشبّان، وهو مسافر سنة **١٩٢١** من مصر إلى العراق، أنه يتعذر الاعتماد على الحكومة في كل أمر. فعلى الرعايا، وبخاصة الشبّان، أن يكمّلوا النشاط الحكومي، من طريق إنشاء النوادي والهيئات. ولم يكن يفي بالغرض إنشاء ناد كنادي دمشق العربي؛ بل اقتضت الحال إنشاء هيئات تضم عديداً أكبر وتعمل لمصالح أوسع[٦٦]. وفي منظمات قومية كنادي المثنىّ، والنادي الثقافي، وفي قاعة محاضرات دار المعلمين، وفي الإذاعة، وفي مقالات عديدة، ذاع صيته ناطقاً من أبرز الناطقين عن القومية العربية[٦٧].

---

(٦٥) الحصري: «شمال إفريقيا والعروبة»، في «الرسالة»، السنة الثامنة، العدد ٣٣٩ (١٩٤٠)، ص ٣٩.

(٦٦) الحصري: «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٦٧) أنشىء نادي المثنىّ في بغداد سنة ١٩٣٥، وأضحى مصدراً لبث الفكرة =

وفيما بين سنة ١٩٣٦ وسنة ١٩٤١، تسعّر التململ القومي في العراق كثيراً[٦٨]. لقد حلّت بغداد تدريجاً محل دمشق، حاضرة فكرية وسياسية للقومية العربية، أولاً لأن سياسة سلطات الانتداب الإنجليزية، إذا ما قورنت بغيرها، كانت ليّنة، وفيما بعد لأن مآثر الاستقلال والانضواء في عصبة الأمم، خصّت العراق بسمعة لم تكن لغيره في العالم العربي. فتوافد على بغداد الناقمون من فلسطين وسورية، والمحرّضون المحترفون الذين فاقم وجودُهم الاضطراب في البلاد. وزاد تسعّر المشاعر القومية بتواتر الثورات على الانتداب البريطاني والوجود الصهيوني في فلسطين فيما بين ١٩٣٦ و١٩٣٩. وفي الوقت نفسه وقعت الدعاوة الألمانية المتزايدة، موقعاً حسناً في نفوس عديد من العراقيين.

وفي هذه الخمس السنوات، أوغل الحصري في العمل القومي انغماساً. لم يضطرم بحماسة سامي شوكت، ولم يجنح إلى النزعة العسكرية جنوح بعض الضباط الشبّان، بل احتج بحجج حماسية ومقنعة في آن، لأجل قضية الوحدة العربية والتضامن القومي.

= العربية. وتكلم الحصري في هذا النادي تكراراً. أنظر: Khadduri «Independant Iraq»، ص ١٦٦؛ و Longrigg: «Iraq»، ص ٢٧٣. أما النادي الثقافي فكان الفرع العراقي لجامعة الثقافة العربية التي تأسست سنة ١٩٣١ لتنسيق النشاط الثقافي العربي في بغداد والقاهرة. وكان الحصري من مؤسسي الجامعة. وعلى رغم فشلها في بلوغ مبتغاه في أداء رسالتها بين العرب، إلا أن مجموعة بغداد كانت ناشطة. أنظر الحصري: «مذكراتي»، المجلد الثاني، ص ص ٧٣ ـ ٧٨.

(٦٨) أنظر مقدمة خلدون الحصري لكتاب «مذكرات طه الهاشمي». ففيها رواية مفيدة لأحداث تلك الحقبة.

وأفضت به دعوته إلى الوحدة العربية الكاملة، إلى التخالف مع نوري السعيد في شأن ولاء العراق الخارجي. كانت قومية نوري العربية تستند إلى الاعتقاد أن سدّ الحاجات العربية على أفضل وجه يشترط التكيّف مع بريطانية على نحو تدريجي. وفي العقد الذي تلا سنة ١٩٢١، آمن الحصري هو أيضاً بالحاجة إلى شيء من التعاون مع الوجود البريطاني، لتعزيز الدولة العراقية الجديدة. ولكن مع تردي الوضع الدولي، تطلّب الحصري وغيره الحياد العراقي، وسعى إلى الضغط على الدول الغربية، من أجل بعض التنازلات في شأن فلسطين وسورية. وعلى هذا قاوم نوري إرسال أسلحة إلى فلسطين لاستخدامها في مناضلة الجنود البريطانيين، فيما كان الحصري يستحسن إرسالها ويأخذ على نوري ولاءه المطلق لبريطانية(٦٩).

كانت شهرة الحصري كقومي متحمس ذائعة ذيوعاً واسعاً، لما قام رشيد عالي الكيلاني بانقلابه في نيسان (إبريل) ١٩٤١. والانقلاب الذي أعد له فريق قوي من ضباط في الجيش أربعة اتفقوا مع السياسي رشيد عالي، كان حصيلة خلافات مزمنة مع بريطانية، في شأن شحنات الأسلحة، والوجود الغربي المقيم في سورية، ومشاعر الإحباط القومي في الجيش بسبب ردّه عن الإسهام الفاعل في مساعدة العرب الفلسطينيين، والتنافس الداخلي السياسي، ورغبة العراق في الحياد في الحرب(٧٠). ولم

---

(٦٩) رسالة من خلدون الحصري، ١ آب (أغسطس)، ١٩٦٩.

(٧٠) علاوة على الكتب التي تتناول تاريخ العراق عموماً، وذكرت سابقاً، ثمة =

يكن الانقلاب في عقيدته مؤيداً للفاشية، مقدار ما كان حصيلة تفاعل بين القوى القومية داخل العراق، والدول التي بدا متوقعاً أن تساعد هذه القوى في بلوغ مراميها، وان تمتنع عن التدخل حال بلوغ هذه المرامي. وهرب أنصار السياسة البزيطانية، ومنهم نوري السعيد، وعبد الإله، الوصي على الملك الفتى فيصل الثاني[*] فيما غزت القوات البريطانية العراق وهزمت على عجل الجند المناصرين لرشيد عالي. وعاد الوصي ونوزي إلى السلطة «في حماية الحراب البريطانية»، على ما قاله الحصري(٧١).

وقضى على زعماء الانقلاب بالموت، وسجن كثير من أنصارهم في معسكرات، وجرد عديد من أبرز القوميين من هويتهم العراقية وأبعدوا من البلاد(٧٢). كان منهم ساطع الحصري. ويقول طه الهاشمي إنه بعدما أثبتَ للحصري ما شاع عن تجريده من الهوية العراقية، أخبر صديقه القديم «الذي كان يسمع الأخبار بهدوء»(٧٣). وكان الحصري نفسه يرى أن أعماله تتفق تماماً ومبادئه القومية. وقال في مذكراته إن من أهم مقاصده في العراق

= روايات لانقلاب رشيد عالي، في كتاب Lukasz Hirszowicz: «The Third Reich and the Arab East», London, 1966, chaps. VI - VIII London, 1952، ص ص ٥٦ ـ ٧٨.

[*] ورد في كتاب كليفلاند بالإنجليزية خطأً «غازي الثاني». والمقصود فيصل الثاني بالطبع. [هـ. م.].

(٧١) الحصري: «خلاصة»، ص ٨.

(٧٢) لمعرفة الأحكام وأوامر الطرد بالتفصيل راجع كتاب محمد الدرّة: «الحرب العراقية البريطانية، ١٩٤١»، بيروت ١٩٦٩، ص ص ٤١٧ ـ ٤١٩.

(٧٣) الهاشمي: «مذكرات طه الهاشمي»، ص ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

بـثّ الإيمان بوحدة الأمة العربية، وأضاف قوله: «إني عملت لهذه الغاية، تارة بصورة مباشرة، وطوراً بصورة غير مباشرة، داخل نطاق الوظائف، وخارج ذلك النطاق.. خـلاصة القـول: إني انتهزت كل الفرص، وتوسلت بكل الوسـائل للعمـل في هذا السبيل. ويؤلمني أن أقول: إن هذا كان من جملة الأسباب التي حملت حكومة عبد الإله على طردي من العراق، مع تجريدي من الجنسية العراقية، سنة ١٩٤١»(٧٤).

وأُخذ الحصري على الفور إلى الكجك عند الحدود العراقية السورية في ٢٣ حزيران (يونيو) واحتُمل على القطار إلى حلب. وفي منفاه الجديد أحس نفسه ضحية لحكومة نبذت مبدأ العروبة واستبدلت به التعاون مع البريطانيين.

---

(٧٤) الحصـري: «مذكـراتي»، المجلد الأول، ص ١٠. وطـرد الحصـري رسمياً، بالاستناد إلى مرسوم أباح للحكومة أن تنزع الهوية العراقية عن أولئك المتحدرين من عائلات لم تكن تستوطن العراق قبل سنة ١٩١٤. وعـرف المرسـوم بمرسـوم «مـارشمعـون»، عـلى اسم الـزعيم الـديني الأشوري. وصدر في الأصل من أجل طرد الأشوريين من البلاد، بعد ثورتهم سنة ١٩٣٣. وقال الحصري بأسى: «أصبحت مضراً لسلامة العراق مثل مار شمعون!» أنظر الحصري: «مذكراتي» المجلد الثاني، ص ص ٥١٩ ـ ٥٢١. وردت له هويته العراقية بإجماع مجلس النواب العراقي، سنة ١٩٥٢.

وثمة لهذه الحادثة رواية أكثر تشويقاً وأقل توثيقاً في كتاب برج: «الحصري»، ص ٥٥. فهو يلمح إلى مؤامرات، ويرى في قرار الطرد صراعاً بين شخصين، الحصري وعبد الإله، أعربا صراحة عن قولهما بمعتقدات مختلفة، فتعذر مكوثهما في بلد معاً.

كبير الناطقين، ١٩٤١ - ١٩٦٨

من حلب يمّم الحصري شطر بيروت، حيث أقام ثلاث سنوات. ثم دعته حكومة سورية المستقلة حديثاً، سنة ١٩٤٤، إلى العمل مستشاراً في إعادة وضع النظام التربوي[٧٥]. وبقيت مبادئه وأساليبه على ما كانت في العراق. ووصف الحصري السياسة التربوية في عهد الانتداب بأنها «تقليد تام للنظام الفرنسي»، وندد بمحاولة عزل سورية عن المسار القومي العربي العام، بافتراض اللغة والثقافة الفرنسيتين[٧٦]. وأضاف يقول إن إلغاء الانتداب الفرنسي لن يلغي على نحو آلي النفوذ الثقافي الذي رَزّه الانتداب. ودعا في التقارير الستة عشر التي كتبها بين آذار (مارس) وتموز (يوليو) ١٩٤٤، وجمعها في «تقارير عن حالة المعارف في سورية واقتراحات لإصلاحها» إلى تعريب

(٧٥) مُنحت سورية الاستقلال سنة ١٩٤١، حين انتزع جند بريطانية وفرنسة الحرة البلاد من جند فيشي. لكن فرنسة مع هذا حاولت البقاء في سورية ولبنان وتطلبت امتيازات ثقافية في المنطقة. يروي عن هذه السياسة وعواقبها كتاب: Albert H. Hourani: «Syria and Lebanon» London, 1946، ص ص ٢٣٦ - ٢٥٨، ٢٧٩ - ٣٠٧.

(٧٦) أنظر: Sati el Hussri: «Syria. Post - Mandatory Development», in The Year Book of Education, 1949,London, 1949، ص ص ٤٤٠ - ٤٤١.

النظام التربوي تعريباً كاملاً[٧٧]. وفي أحد المصادر أن الاقتراحات التي حوتها هذه التقارير اعتُمدت في معظمها، وعلى الرغم من الخلاف حولها، اتخُذت أساساً للنظام التربوي في سورية بعد الحرب[٧٨].

ودار جانب من الخلاف، حول نص في القانون التربوي سنة ١٩٤٤، ألغى دراسة اللغات الأجنبية في المدارس الابتدائية. وفي هذا سمة من سمات الحصري الواضحة، ولقد لاحظ أن مجلس النواب السوري اعتدّ الموافقة على هذا القانون «قرار إعلان بالاستقلال الثقافي»[٧٩]. كذلك استَهدف للمقاومة الشديدة،

---

(٧٧) نطالع بإيجاز عن نشاط الحصري في سورية، في كتاب عمر فروخ ومصطفى خالدي: «التبشير والاستعمار في البلاد العربية»، بيروت ١٩٥٣، ص ص ٨٢ - ٨٤؛ وفي el Hussri: «Syria»، ص ص ٤٤٠ - ٤٤٧؛ وفي: «من هو في سورية»، دمشق، ١٩٤٩، ص ١١٧؛ وفي: Roderic D. Matthews and Matta Akrawi: «Education in Arab Countries of the Near East», Washington, D. C. 1949، ص ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

(٧٨) أنظر: Matthews and Akrawi: «Education»، ص ٣٢٦.

(٧٩) أنظر: el Hussri: «Syria»، ص ٤٤١. وانظر أيضاً Matthews and Akrawi: «Education»، ص ٣٢٦؛ والحصري: «حوليات الثقافة العربية»، المجلد الأول، ١٩٤٨ - ١٩٤٩، القاهرة ١٩٤٩، ص ص ٧٣ - ١٨٨، فتجد فيه بالتفصيل مسألة قانون ١٩٤٤، ومعلومات إحصائية تتعلق بالتربية في سورية عموماً، فور انتهاء الحرب الكونية الثانية. أنظر: Albert Hourani:«Independence and the Imperial Legacy», Middle East Forum, XLII, n° 3 (1966)، ص ٢٢، حيث تُتخذ سورية بعد ١٩٤٥ مثالاً على البلاد التي تفضي فيها المبالغة في التمسك باللغة والثقافة المحليتين إلى خفض مستوى التعليم.

الاتجاهُ العَلماني في جوهر منهج الحصري، لما جرّب مرة أخرى أن يصلح المؤسسات الدينية ويقلص سلطان المدرّسين الدينيين. ولما قرر رفع المستوى الأدنى المقبول للنجاح في الامتحانات، تحالف الناقمون، وفي تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٤٦ تظاهر الطلبة في دمشق استنكاراً لأصلاحاته التربوية هاتفين: «لا إله إلّا الله، وساطع الحصري عدو الله»[٨٠]. وعلى الأثر استقال الحصري وغادر دمشق إلى بيروت؛ لكن الحكومة السورية التزمت الإصلاحات.

وتابع الحصري نشاطه في القاهرة، حيث أقام سنة ١٩٤٧، وعمل مستشاراً لدى لجنة الثقافة في جامعة الدول العربية، وحاضر في القومية والتربية في جامعة القاهرة، وفي سنة ١٩٥٣ عين أول مدير لمؤسسة الدراسات العربية العليا. وفي الإمكان اعتداد هذه المؤسسة، التي اكتنفت تلاميذ من جميع الدول العربية، وناضلت لرفع مستوى التربية العربية العام في كل المجالات، واعتنقت فلسفة القومية العربية والوحدة، ذروة التطبيق لنظريات الحصري التربوية، على الأقل في الآمال التي علّقها عليها[٨]. وظل يدير المؤسسة بنشاط عارم، على الرغم من خُبُوّ

---

(٨٠) هذه الحادثة رواها أحمد أمين في مقالته: «مأساة»، مجلة «الثقافة»، عدد ٤١٥ (كانون الأول ـ ديسمبر ١٩٤٦).

(٨١) الحصري: «المحاضرة الافتتاحية»، القاهرة، ١٩٥٤، ص ص ٢١ ـ ٢٢، حيث يعيّن المقاصد التربوية العامة للمؤسسة، ثم يضيف: «نتوقع أن تحقق منجزات هذه المؤسسة نتيجة أخرى أهم وأسمى من تلك التي أتينا على ذكرها. وهي حفز اليقظة القومية في العالم العربي، ببث المنشورات التي تتناول الأمة العربية وتعزيز الآمال بمستقبلها». ونجد

أحلامه، حتى تقاعده من جميع مناصبه الرسمية سنة ١٩٥٧، وهو في السابعة والسبعين.

على أن سعير الحماسة للقضية التي ناصر، لم يهمد. فمن غرفته الصغيرة في نزل فيينا في القاهرة، ثم من بيروت، فبغداد حيث مات في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٦٨، انهلّ بسيلٍ واظبٍ من المؤلفات، يصوغ عقائد القومية العربية والوحدة التي ناصرها ما يقرب من نصف قرن. وسنصرف الاهتمام الآن إلى تحليل هذه العقائد.

= ترجمة لميثاق المؤسسة وثبتاً بأسماء موظفيها الأوائل في: Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, I, 1954, Cairo, 1954، ص ص ١٧٢ ـ ١٧٥. وانظر أيضاً برج: «الحصري»، ص ص ٨٤ ـ ٩١، وفيه وصف لموقف الحصري حيال المؤسسة.



الجزء الثاني

الفكر القومي العربي عند ساطع الحصري



الفصل الثالث

تعريف الأمة



مقدمة

أدت هزيمة السلطنة العثمانية في الحرب الكونية الأولى، على ما ذكرنا، إلى اقتسام ولاياتها العربية واحتلالها. وافتُرض الانتداب الأجنبي على فلسطين وسورية الكبرى والعراق وشرق الأردن. وبقيت الجيوش البريطانية أيضاً في مصر، التي أُعلنت محميةً في الحرب. وقضى هذا الاحتلال على النظام العثماني الذي حكم الولايات العربية حكماً إدارياً مركزياً، وجنح التقسيم السياسي إلى تغميضٍ يضاف إلى مفهوم الدولة العربية الغامض، الذي نجم خلال الحرب. وعلاوة على هذا، لم يتهدم سلطان الدولة العثمانية الزمني وحسب، بل تقطعت أيضاً كبول الولاء التي كانت تشد كثرة العرب المسلمين إلى الخليفة العثماني، لما أزال أتاتورك الخلافة، سنة ١٩٢٤[١].

واتخذت مواقف العرب من هذه الحال اتجاهات مختلفة[٢].

---

(١) في سياسة أتاتورك حيال الخلافة أنظر: Berkes, «Development»، ص ص ٤٥٧ ـ ٤٦٠؛ و Lewis: «Emergence»، ص ص ٢٥٦ ـ ٢٦٠.

(٢) عولجت في دراسات منها: Charles F. Gallagher: «Language, Culture and Ideology», in K. H. Silvert (ed). Expectant Peoples, New York, 1967، خصوصاً ص ص ٢١٢ ـ ٢٢٤؛ و Haim: «Arab Nationalism»، ص ص ٣٤ ـ ٤٩؛ و Hourani: «Arab Thought»، ص ص ٢٨٩ ـ ٢٩٨؛ و =

فارتأى البعض أن الهوية العربية يجب أن تعبّر عن نفسها بعبارات إسلامية عامة، فسعوا إلى بعث خلافة عربية خالصة. وفي العقد الذي أعقب الحرب عقدت مؤتمرات خلافية وإسلامية عامة في القاهرة ومكة والقدس، تجزم بضرورة الخلافة والرغبة في بعثها على أيدٍ عربية[٣]. وأعرب مفكرون وزعماء سياسيون عرب آخرون، على تباين درجات التزامهم الإسلامي أو المسيحي، عن ولائهم للتراث الخاص بإقليم كل منهم. وعلى هذا المنوال نشأت النزعة الفرعونية في مصر، والفينيقية في لبنان وسورية، وحشدٌ من النزعات الإقليمية الأخرى. وكانت جميعاً نُذُراً لاشتداد عود الانقسامات المفروضة من الخارج، بافتعال الولاء لإقليم معينّ، وإهمال الولاء للوحدة العربية الكبرى. غير أن مفكرين عرباً آخرين أخذوا مع هذا يُبدون الفكرة القائلة بأن العرب أمة، وبأنه يتعين أن تجتمع على هذه الأمة مشاعر انتماءٍ وولاءٍ عَلماني جديد.

= Kemal H. Karpat (ed): «Political and Social Thought in the Contemporary Middle East», New York, 1968 ، ص ص ٢٧ ـ ٣٢؛ و Khadduri: «Political Trends»، ص ص ١٧٦ ـ ٢١١؛ و Hazem Zaki Nuseibeh: «The Ideas of Arab Nationalism» Ithaca, 1956، ص ص ١٤٨ ـ ١٥٩؛ ومقدمة Labib Zuwiyya - Yamak الرائعة لكتابه «The Syrian Social Nationalist Party», Cambridge, Mass., 1966.

(٣) نجد أوفى معالجة للمؤتمرين الأولين في مقالة: Achille Sekaly: «Les deux Congrès généraux de 1926», Revue du Monde Musulman, LXIV, n° 2 (1926). ونطالع وقائع مؤتمر القدس في مقالة: H. A. R. Gibb: «The Islamic Congress at Jerusalem in December 1931», in Survey of International Affairs, 1934, London, 1935، ص ص ٩٩ ـ ١٠٩.

وكان استبدال مفهوم الأمة العلمانية، وهو مفهوم غريب حتئذٍ، بمفهـوم التضامن الـديني السالف، تجـديداً لـه شأنـه في الفكر العربي[٤]. ورأى البعض في القوميـة العربيـة العلمانيـة لعنةً، والبعضُ الآخر السبيلَ الوحيد للترقي، ووجدت هذه القومية في ساطع الحُصْري واحداً من أوائل الناطقين عنها، وأطولهم أناة.

كان الحُصْري في آن ينوب مناب جيلٍ ويبشر بآخر معاً. فهو لم يكن وحيداً في ضرورة التوفيق بين الولاء العثماني السالف وعروبة ما بعد الحرب؛ لكنه في إعرابه عن هذا الانتماء الجديد، ربما كان أول من دعا إلى الوحدة العربية الشاملة، دونما أخذ لـروابط الإسلام في الحسبان[٥]. فهو كان قومياً عربياً عَلمانياً في رقعة من العالم لم تكن قبلت العَلمانية وفهمت القومية تماماً وأجمعت على الوحدة، بعد.

ولاحظت سيلفيا حاييم بحق، أن أفكار الحُصْري لم تكن

---

(٤) أنـظر: Haim: «Arab Nationalism»، ص ٣٩؛ و Zuwiyya - Yamak: «Nationalist Party»، ص ١٣.

(٥) أنشأ مصطفى كامل (١٨٧٤ ـ ١٩٠٨) حركة قومية في مصر، وأمدّها لطفي السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) بعقيدة علمانية. لكنها كانت حركة قومية مصرية إقليمية. بل وصف لطفي السيد فكرة الوحدة العربية بأنها ضغث حلم. أنـظر: Jemal Mohammed Ahmed: «The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism», London, 1960، ص ص ٦٧ ـ ١١٢؛ و Hourani: «Arabic Thought»، ص ص ١٧٠ ـ ١٨٢؛ و Nadav Safran: «Egypt in Search of Political Community», Cambridge, Mass., 1961، ص ص ٨٥ ـ ٩٧. ويعرض موقف السيد من الوحدة العربية كتاب Haim: «Arab Nationalism» ص ٤٨.

فريدة إلا فيما ندر.(٦). فهو لم ينشىء نظاماً سياسياً أو فكرياً، وكانت مفاهيمه مستقاة في الغالب من مفكري القرن التاسع عشر الأوروبيين. وكان ولوجُه إلى الفكر الأوروبي عبَر اللغة الفرنسية، وتكوينُه الفكري الأول مستنداً إلى كتابات الفرنسيين في تبسيط العلوم وعلم الاجتماع والتربية، وهو نفسه كان في العموم فرنسي الثقافة والرؤيا. على أن أفكاره القومية استَلهمت في الغالب القوميين «الرومانسيين» الألمان. وفيما دفعته صفته العثمانية إلى نبذ أصحاب النظرية القومية اللغوية الألمان في المبدأ، إلا أنه وجد فيهم، بعدُ، حجته التاريخية الأولى، عند التطبيق المباشر على الحال العربية(٧). ولم يعتنق الحُصْري في هذا مفاهيم أدركها حديثاً، بل الأصح أنه استجاب استجابة فكرية لإخفاق عقيدة، هي الفكرة العثمانية العامة، واستطاع أن يستبدل بها عقيدة أخرى أنسب للحال المتغيرة. وكان الحُصْري قادراً، بفضل إلمامه الواسع بالمؤلفات القومية الغربية، على الانتقال الفكري من النزعة العثمانية إلى القومية العربيّة بيسر. فجعل قوميته العربية بمثابة استخدام مجُدٍ للعقائد الوحيدة التي رأى أنها تناسب الحال. فاقتبس من أَرنْت وهِردِر وهِغِل، وأطراهم، لكنه أُعجب على الأخص بفِخته، وخُطَبِه إلى الأمة الألمانية[*] التي اعتدّها بين

---

(٦) أنظر «Haim: «Arab Nationalism، ص ٤٣.

(٧) أخبر الحصري المؤلف أنه وجد المفكرين الألمان بين جميع من قرأ لهم من المفكرين الأوروبيين، كما وجد المثال القومي الألماني، الأعظم نفعاً للحاجات العربية. مقابلة مع ساطع الحصري، ٢٨ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٦.

[*] أوردها كليفلاند بالانجليزية في عبارة: «Addresses to the German Nation» [هـ. م.].

أعظم المساهمات في العقيدة القومية[٨]. وسبب هذا الإعجاب محتوى هذه الخطب فيما يختص بمكانة اللغة والتاريخ والتوحيد والتربية القومية، وكذلك طبيعة خُطب فِخته وصفتها العملية. فخاطب فِختە الشبّان على الأخص، وحاول الحُصْري أن يمتثلَه، وكان كلاهما يرى أن إرشاد هذا القطاع من المجتمع، ربما يفضي إلى تحقيق المثل التي آمنا بها. ولعل الحُصْري فيما حاول تحقيقه وما اتخذه رسالة، ضارع فِخته في خُطبه إلى الأمة الألمانية.

وعلى هذا الغرار أُعجب الحُصْري كثيراً ببستالودزي[**]، لاقتران فكره بعمله تماماً. واحتفظ في مكتبته الخاصة في استنبول وبغداد بتمثال للمربي السويسري كان يضعه في موضع بارز، واحتفز يوماً على القول: «ونحن أيضاً نُكبر بستالودزي. ونوقّر الروح الذي يمثله هذا الإسم الجليل: روح المعلم الحق، روح التضحية، روح المناضَلَة من أجل أسمى المثل، روح الإقدام والمثابرة، روح الإيمان بالتعليم»[٩].

---

(٨) أنظر للمثال الحصري: «بين القومية والأممية»، في «آراء وأحاديث في الوطنية والقومية»، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٦١، وسيرد ذكرها فيما بعد بعبارة «الوطنية». هذه الدراسة أُعدّت في المبدأ محاضرة لنادي المثنّى في بغداد، سنة ١٩٣٧.أنظر أيضاً الحصري: «ما هي القومية؟». الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٣، ص ص ٥٧ ـ ٦٤. و«نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٣٣ ـ ٣٧.

[**]: Pestalozzi [هـ. م].

(٩) الحصري: «بستالودزي»، في مجلة التربية والتعليم، السنة الأولى، العدد ٣ (١٩٢٨)، ص ١٦٨.

وفي مؤلفات الحُصْري أيضاً مشاعر تشبه بعضاً مما أبداه ضيا غوكالب، الذي ناهض الحُصْري من قبل، قوميتَه التركيّة. إلا أن فارقاً جوهرياً يميّز خبرة كل من هذين المفكرين القوميين عن خبرة الآخر، وهو فارق يتبدّى في تخمين كل منهما لعلاقة الثقافة بالحضارة، وموقفهما من مكانة الإسلام في المجتمع. فافتقار غوكالب إلى معرفة أوروبة معرفةً بدائية، وضحالة فهمه لثقافتها، أقعداه عن تبيان الصلة بين ثقافة الغرب الروحية ومآثره المادية. وكان يؤمن بأن أثر الحضارة الغربية في تركيا، يمكن حصره في العلوم الطبيعية والمسائل الفنيّة دون المساس بالمسائل التي ألحقها بالثقافة القومية[١٠]. أما الحُصْري فحاله غير حال غوكالب. فهو على تعدد ثقافته كان ينبذ تعدد الثقافة، ولم يكن أقل اغتماساً في مجتمعه، من غوكالب في مجتمعه. لكنه كان علىْ معرفة أوفى بالقوى التي شكّلت الحضارة الغربية، وجّرب تجربة مباشرة أن يفترض هذه القوى على العرب. وأصابت سيلفيا حاييم حين قالت إن الحُصْري يستلهم فِختِه لا القرآن[١١].

وتناول الحُصْري المسألة القومية على الصعيدين الثقافي والوجداني، أسوة بالمفكرين الألمان الذين احتذى عليهم. ولم يَصُغْ عقيدته القومية العربية من أجل الحرية السياسية، بل لإلهاب المشاعر الضرورية من أجل لأم الوحدة العربية. ولهذا عرّف

---

(١٠) أنظر: «Heyd: «Foudations، ص ٨١.

(١١) أنظر: «Haim:«Islam and the Theory of Arab Nationalism، ص ٢٩٤.
وانظر أيضاً: «Karpat: «Political and Social Thought، ص ص ٥٥ - ٥٦، حيث تطالع مقارنة موجزة بين أفكار كل من الحصري وغوكالب.

الُحصْري الأمة أولاً، بأنها كيان ثقافي قبل كونها كياناً سياسياً، امتثالاً لمراحل القومية الألمانية[12]. وفي هذا الشأن تصح أقوال هانز كون في الشاعر الوطني الألماني أرنْت، على الُحصْري في زمانه ومكانه: «لم يكن مفهومه للوحدة السياسية الألمانية واضحاً، ولا استشرف الطريق إلى لأمها، لكنه بَينَّ حاجة الدولة الألمانية إلى علائق جديدة أقوى، وقطع وعداً بتجريد كل جهوده للتحريض على تطلّب هذه الدولة وضمان البقاء لفكرتها»[13]. وتميّز بمثل هذه النزعة «الرومانسية» كبار الكتاب القوميين العرب الآخرين الذين قورنت أعمالهم بأعمال الُحصْري[14]. وما سماهُ أوتو

---

(١٢) لفهم هذا النوع من القومية أنظر مقالتي Hans Kohn، وهما: «The Eve of German Nationalism (1789 - 1812)», Journal of the History of Ideas, XII, n°2 (1951)، ص ص ٢٥٦ - ٢٨٤؛ و «Romanticism and the Rise of German Nationalism», The Review of politics, XII, n° 4 (1950)، ص ص ٤٤٣ - ٤٧٢. أنظر أيضاً مقالة Otto Pflanze الممتازة: «Nationalism in Europe1848 - 1871», The Review of Politics, XXVIII, n° 2 (1966)، ص ص ١٢٩ - ١٤٣.

(١٣) أنظر: Hans Kohn: «Arndt and the Character of German Nationalism» The American Historical Review, LIV, n° 4 (1949)، ص ٧٨٨.

(١٤) يعدّ كتاب قسطنطين زريق: «الوعي القومي»، وكتاب عبد الله العلايلي: «دستور العرب القومي»»، وكتاب علي ناصر الدين: «قضية العرب»، مع كتابات ساطع الحصري في العموم، أبرز المحاولات الأولى لوضع مفاهيم الأساس للقومية العربية والوحدة العربية. وللمقارنة بين آرائهم أنظر مقالة ناجي علوش: «الحركة العربية بعد الحرب العالمية الأولى»، في مجلة «دراسات عربية»، السنة الثانية، العددالثاني (١٩٦٥)، ص ص ٦٥ - ٦٩؛ و «Nuseibeh: «Ideas، ص ص ٦٨ - ٧٠، ٧٧ - ٧٨، =

فلانتْسِه «الإلهاء القومي»[*] الذي تنزع فيه المشاعر القومية إلى صرف الأنظار عن المسائل الأساسية في العدالة الاجتماعية والحرية السياسية، كان نموذجياً لدى القومية العربية آنئذٍ، وكان ظاهراً على الأخص في مؤلفات ساطع الحُصْري، على نحو ما سنبين[١٥].

وامتثلَ ساطع الحُصْري نماذجَه الألمان أيضاً في رؤيتِه الأمةَ كائناً روحياً حياً، وأكد تكراراً أن الوجود القومي مسألة طبيعية. ولكن، فيما أعلن أَرنْت مثلاً، أن الألمان تقدموا على الأمم الأخرى في اللغة والنَسَب، وامتازوا لهذا بتفّوق خلّاق، التزم الحُصْري في دعوته نطاقاً أضيق، وأذكى مشاعرَ الاعتزاز بالحضارة العربية دون الإعراب عن إيمان بتفوق عرقي[١٦]. وانفرد الحُصْري أيضاً عن القوميين «الرومانسيين» الألمان في أنه لم يَدْعُ العربَ إلى النهوض بأعباء مهمة ترقية العالم، ولا آمن بوجود نظام أعلى تسير على منواله شؤون البشر نحو التقدم[١٧]. وكان من أهم

= ٨٤ ـ ٨٥؛و Shimon Shamir «The Question of a National Philosophy» in Contemporary Arab Thought , Asian and African Studies, I (1965) ص ٤ . وعلى الرغم من تشابه مقاصد هؤلاء المفكرين في الأساس، إلا أن مصادر إلهامهم كانت مختلفة. ويقول Hourani في كتابه «Arabic Thought»، ص ٣١٢ إن الحصري هو القومي العربي الوحيد الذي قرأ فِخته، على ما يبدو.

(١٥) أنظر: «Pflanze: «Nationalism، ص ص ١٣١ ـ ١٣٢.

[*] لم نجد أقرب من هذه العبارة إلى أداء معنى العبارة الانجليزية «The diversionary influence of nationalism» [هـ. م].

(١٦) أنظر: «Kohn: «Arndt، ص ٧٩١.

(١٧) وسم الحصري مفاهيم فخته في هذا الشأن بأنها «صوفية». أنظر الحصري: «نشوء الفكرة القومية»، ص ٣٦.

بِدعه في العالم العربي أنه جرّب أن يطفف أثر الدين في العموم، فنادى بروابط عَلمانية للولاء للقومية العربية.

وتستند جهود الحُصْري الفكرية من أجل إنشاء هوية قومية عربية عَلمانية، إلى تأويله الخاص للتاريخ، فكان كثيراً من يمثّل بأمثلة من التاريخ، في أساليبه الدعاوية. وعلى تنوع قدراته وجبروت عقله حقاً، فإنه لم يكن مفكراً متجرداً، ويتعين قياسه بمقياس زمانه، وتقديره بما حاول أن يفعل. وهو في نصرته لقضيته، أظهر ما يناسبها فقط. وكان مقصده نصب عينيه، فلزمه بشدة؛ فإذا حرّف التاريخ أو بسّطه أحياناً، فلأن هذا السلوك مؤاتٍ لبلوغ غرضه. وكان سلوكه استجابة لمجموعة من الظروف الشخصية والتاريخية، ولتداعي النظام السالف ومكانته ضمنه، ومحاولة صوغ نظام جديد يستند إلى القومية العَلمانية.

كان أسلوب الحُصْري الأدبي موجزاً وقوياً في الوقت عينه، ومباشراً في تناوله المسائل التي طرحها، لكنه كان قادراً في أحيان على الاستعارة. وغالباً ما أورد الحُصْري حججه على مقالات اتخذت النسق التالي: فيبدأ بنظرية يقول بها، ويؤيدها «بالوقائع التاريخية والعلمية»، ثم يقول إن هذه الوقائع تُثبت على نحو لا يُدحض صحة النظرية، فتستعاد هذه في الخاتمة[١٨]. واتبع الحُصْري أسلوباً آخر فكان يدرك ويتدارك إية شكوك قد تراود سامعيه في شأن أمرٍ قاله لتوه، ثم يأخذ في إدحاض هذه الشكوك

---

(١٨) أنظر للمثال الحصري: «القومية العربية»، ص ص ٥٢ - ٥٧؛ و«نشوء الفكرة القومية»، ص ٦١.

المنمقة بمزيد من الوقائع. وكان هذا أسلوباً مجدياً ومقنعاً لاقترانه بسعة المطالعة وقدرته على تناول وتشكيل ما يقرؤه.

ولاتزال مؤلفات الحُصْري تحظى برواج شعبي لا يُحَدّ، بعضُ سببه هذا الأسلوب المقنع السهل المتناول، أما سببه الأهم فهو أن المسائل التي عالجها كانت دائمًا على صلة وثيقة بالأحداث[١٩] وظلّت مؤلفاته تحظى بهذا الرواج حتى في مرحلة من تاريخ القومية العربية، أخذت فيها الأحزاب العقائدية أزمّة الحركة القومية، السياسية والفكرية. ولم ينفك الحُصْري يردد رأيه في مكوّنات الأمة العربية، على نحو يشير إلى أنه كان يرى، وجُلّ جمهوره من القراء الذين كانوا يشترون كتبه على ما يبدو، أن صلة نظرياته الأساسية بالأحداث لم تتهافت. ويتبدى من الطبعات الجديدة لمؤلفاته، التي يحتوي الكثير منها على مقالات كتبها منذ حوالي أربعة عقود، عددٌ من المشكلات لايزال يتطلب حلولاً في المسعى العربي إلى الكيان القومي، منذ انتهاء الحرب الكونية الأولى.

وفي هذا المسعى كان سهم الحُصْري سهمًا فكرياً عظيم الشأن. فإعرابه الواضح عن عقائده، واتصال جهوده لنشرها والزخم الوجداني الذي اندفعت به، جعلته بين أعظم واضعي العقيدة القومية العربية[٢٠]. كان بعضاً من مُرب علمي وبعضاً من

---

(١٩) شهد بهذا الرواج مدير دار العلم، الدار التي تصدر الآن معظم مؤلفات الحصري.

(٢٠) أنظر: Haim: «Arab Nationalism»، ص ٤٣؛ و Hourani: «Arabic Thought»، ص ص ٣١١ و ٣٤٣؛ و Kenny: «Al - Husri's Views»، ص ٢٣١.

عقائدي متحمس، فاقترح عقيدة متجانسة لَا هوادة فيها للقومية العربية، الغرض منها صرف ولاء جميع العرب إلى دولة قومية موحّدة.

مفهوم الأمة: تعريفات عامة

المصطلحات

قبل الوغول في أفكار الُحصْري الأساسية لتحرّيها، لا بد من مراجعة مصطلحاته المبدئية. لم ينقضِ إلا القليل من الوقت بعد التحاق الُحصْري بالعرب، حتى وضع التعريفات العامة والمبادىء الخاصة بالقومية التي التزمها بقية حياته(٢١).

ويتعذر فهم فكرِه دون معرفة مفهومه لعبارتي الوطنية والقومية، وهو يرى فيهما أعظم الكبول التي تشد الأفراد بعضهم إلى الآخر. فالوطنية هي حب الوطن وارتباط باطني به؛ أما القومية فهي حب

---

(٢١) سنأخذ في حسباننا فيما يلي، قدر ما يتيسر، التواتر الزمني لفكر الحصري. والمؤلفات التي وضعها في الأصل مقالات ومحاضرات، سيرد ذكرها مع تاريخها وعنوانها، وكذلك مع المجموعة التي أعيد نشرها فيها. وأول ما لدينا من أقوال الحصري في القومية هو محاضرة ألقاها في دار المعلمين في بغداد سنة ١٩٢٣، عنوانها: «الوطنية والقومية». ونشرت في «أبحاث مختارة في القومية العربية»، القاهرة، ١٩٦٤، ص ص ٢٨ ـ ٣٦؛ وفي «الوطنية»، ص ص٩ ـ ٢٢. وسنرد القارىء إلى «أبحاث مختارة». وجميع الهوامش فيما يلي سترد القارىء إلى مؤلفات الحصري، ما لم نُشِر إلى خلاف ذلك.

الأمة وارتباط باطني مماثل، بها. والأمة يعرّفها على أنها جماعة من البشر تشد بعضهم إلى البعض علائق اللغة والتاريخ، والوطن على أنه الأرض التي تقطنها هذه الجماعة من البشر[٢٢]. وفيما استخدمت عبارة الأمة تقليدياً لتسمية الجماعة الإسلامية السياسية والدينية بكاملها، استخدمها الحُصْري بالمعنى العَلماني لا الديني. فالأمة التي يقصد هي الأمة العربية لا الإسلامية[٢٣]. وثمة علاقة وثيقة بين الوطنية والقومية طالما أن حب الوطن يستتبع بالطبع حباً لقُطّانه، وحب الأمة ينطوي على حب الأرض التي تقطنها[٢٤].

وعندما يتسع معنيا الوطن والوطنية عند الحُصْري يبدوان رديفين للأمة والقومية. لكن الوجهة العامة في مؤلفاته توحي أن الأمة مفهوم أرقى من الوطن، وأن الولاء للأمة إذن أسمى. ويوضح الحُصْري هذا الأمر في تفريقه بين نوعين من الأوطان: الوطن الخاص، الذي تحدّه تخوم الدولة؛ والوطن العام الذي يضم جميع الأرضين التي تقطنها الأمة، أياً كانت الفواصل السياسية التي تقتطع تلك الأرضين. وإيثار الحُصْري هذا النوع من الوطن يتبينّ من وسمه إياه بالمثالي والمنشود والقومي. ويقول إن القوميين هم أولئك الذين تهفو قلوبهم إلى الوطن المثالي،

(٢٢) «الوطنية والقومية» في «أبحاث مختارة»، ص ٢٨. أنظر أيضاً في المفردات القومية لدى الحصري في «Kenny: «al - Husri's Views»، ص ص ٢٣٢ - ٢٣٤.

(٢٣) أنظر: Haim: «Islam and the Theory of Arab Nationalism»، ص ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٢٤) «الوطنية والقومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ص ٢٨ - ٣٢.

فيعملون لتوحيد الأمة الواحدة تحت راية واحدة[٢٥]. وترتقي مفاهيمه بفضل إضافة فكرة الدولة، التي هي كيانٌ سياسي محض، ومجموعةٌ سيدة مستقلة من الناس تعيش على أرض مشتركة ضمن حدود ثابتة[٢٦]. ويرى الحُصْري أن الإخفاق في التمييز بين الدولة والأمة تمييزاً سليماً، أدى إلى اختلاط الأمر على الباحثين الذين تناولوا هذين المفهومين. وللتمثيل أشار إلى الموسوعيين الذين كان أساس تعريفهم لكل من الدولة والأمة، هو مجموعة من الناس تعيش في كنف حكومة واحدة[٢٧]. وهذا أمر ينبذه الحُصْري، لأن هذا التعريف يفضي إلى اعتداد قُطّان برلين وبون وفرانكفورت من أمم مختلفة لأنهم ينتمون إلى دول مختلفة. وعلى هذا المنوال يعد قُطّان فيينا وبودابست وبراغ وزغرب من أمة واحدة لأنهم كانوا ينتمون إلى دولة واحدة هي إمبراطورية آل هابسبورغ. ويرى الحُصْري أن الباحثين الفرنسيين توانوا في مَيز هذين المفهومين الخطيرين أحدهما من الآخر، لأن فرنسة أقامت دولتها القومية باكراً. فاستخدموا كلمة Nationalité، للدلالة معاً على انتماء الشخص انتماء قانونياً إلى دولة، وانتسابه الاجتماعي إلى أمة[٢٨]. أما الألمان فأمازوا بوضوح المفهومين أحدهما عن الآخر،

---

(٢٥) «القومية العربية»، ص ص ٢٤ ـ ٢٥.
(٢٦) «الوطنية والقومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ٢٨.
(٢٧) «ما هي القومية؟» ص ص ٣٣ ـ ٣٤.
(٢٨) المرجع نفسه، ص ص ٣٥ ـ ٣٨؛ وفي محاضرة ألقاها في القاهرة سنة ١٩٥٠: «القومية العربية»، في «القومية العربية»، ص ٤٠. أنظر أعلاه ص ص٧٢ ـ ٧٤، رأي الحصري في التطور القومي لدى الفرنسيين والألمان، في «من أجل الوطن».

بسبب بقاء أمتهم مقسمة حتى سنة ١٨٧٠، واستخدموا عبارة Nationalität للاعراب عن الانتماء القانـوني، وعبارة Volkstum للإعراب عن الانتماء الاجتماعي إلى أمة(٢٩). ورأى الحُصْري أن النموذج الألماني يناسب العرب، وقال إن المفهوم القانوني مُوعَب في عبارات الجنسية والتابعية والـرعويـة، فيما عُبّـر عن المفهوم الاجتماعي في عبارة القومية. وعبارة القومية إذن تفيد الانتماء إلى أمة، والشعور القومي في آن معاً(٣٠).

وأفضل ما تلتقي عنده هذه المفاهيم جميعاً، دولة واحدة تسوس الأرضين التي يعتدّها وطناً جميعُ أفراد الأمة القاطنين فيها. وفي مثل هذه الحال تلتقي تماماً القومية والوطنية. وثمة حال أدنى من تلك، تكون فيها الأمة مقسمة في عدد من الدول المستقلة، يحيي كل منها مشاعره الوطنية الخاصة. وفي حال كهذه تتنافى القومية مع الوطنية الإقليمية. وتَجهدُ لتَنُوءَ عنها، ولتوحّد الدول المقسمة في دولة قومية واحدة، ولتنشيءَ شعوراً وطنياً يتخطى تخوم الدولة المرسومة(٣١). وتمثيل هذه الحال في ألمانية قبل التوحيد. وتختلّ هذه المفاهيم على نحو آخر، حين تفتقر الأمم إلى الاستقلال وإلى

---

(٢٩) «ما هي القومية؟»، ص ٣٥؛ «القومية العربية»، في «القومية العربية»، ص ٤٢.

(٣٠) «القومية العربية»، ص ٤٣، أنظر: «al Husri's Views»، ص ٢٣٤.
ونجد في كتاب سامي خوري: «رد على ساطع الحصري»، بيروت، بلا تاريخ [١٩٥٦]، ص ص ٢٢ - ٢٣، نقداً ينسب إليه خطأً، أنه تصور شكلاً من القومية يحقق وجوداً مستقلاً عن جوهر الأمة.

(٣١) «الوطنية والقومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ٢٩؛ «القومية العربية»، ص ٢٤.

الدولة معاً، كحال بلغارية في أواسط القرن التاسع عشر، أو بولندة بعد التقسيم[٣٢]. لكن هذه الظروف لا تنفي وجود الأمة. ويوضح الحُصْري بلا لبس أن وجود الأمة ليس وقفاً على إنشاء دولة. بل الأمة كيان مستمر الوجود. ومن شأن اليقظة القومية أن تفترض الاعتراف بالكيان القومي والرغبة في تحويله دولة قومية حقيقية[٣٣].

العروبة هي كلمة أخرى كثيراً ما يستخدمها الحُصْري. وهي ليست عبارة محدّدة، بل رمز وجداني يدل على وجود صفة العروبة، تجسيداً للقومية العربية والإيمان بالوحدة العربية. ويُنسب مضمون مماثل إلى كلمة «ثقافة»، فتؤخذ على أنها خليط من حضارة العرب ولغتهم وتاريخهم، والرؤية المشتركة الناجمة الآن من هذه العناصر جميعاً. وحتى تُحدث هذه المفاهيم الزخم اللازم للتوحيد القومي، يتعين الاعتراف بها، وإرسال المشاعر الكامنة فيها، وتأكيد الانتماء إلى الأمة العربية بلا غموض. فمن أجل أن يبيّن الحُصْري أن العرب يشكلون بالفعل أمة مؤلفة من عناصر شبيهة بعناصر الأمم الأخرى، حرص على وضع تعريفاته القومية في إطار تاريخي واضح.

الأدلة التاريخيّة

لا يتناول الحُصْري التاريخ بتلك العبارات المتداولة في مساجلات الحرية السياسية أو حقوق الفرد. فهو يفضّل الأمة،

---

(٣٢) «القومية العربية»، ص ٣٠.
(٣٣) «ما هي القومية»، ص ص ٣٤، ٣٨.

دونما أخذٍ لشكل الحكومة في الحسبان. فالحر ليس هو من يملك نظاماً دستورياً أو «ديمقراطياً»، بل هو من يملك وحدة قومية. وفي تأويله أن الثورة الفرنسية بولغ في دراستها، فهي بدّلت نظام الحكومات فقط ولم تمسّ طبيعة الدول. وليس فيها إذن أي من معاني الثورات القومية التي أعقبتها[٣٤]. وينسب الحُصْري إلى مفهوم حقوق الشعب قيمة تاريخية كبيرة، أولاً لأن هذا المفهوم يتيح للشعب اكتشاف صفة الفرادة في الأمة التي ينتمون إليها، على عكس حالهم في الدولة السياسية التي يستوطنونها. وهذا الاكتشاف أنشأ مبدأ القوميات ونشر الفكرة القومية التي «أخذت تسود مجرى التاريخ»، وأيقظ أقواماً كانوا نياماً، وجعلهم على وعي بوجودهم الخاص، وساقهم إلى تعزيز هذا الوجود من طريق إحداث الدولة القومية التي تتساير فيها حدود الأمة مع حدود الدولة السياسية[٣٥]. وليس في المستطاع تأويل التبدل الكبير الذي انتاب خريطة أوروبة في خواتيم القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، من توحد إيطالية وألمانية، إلى تشظّي النمسا ـ المجر

---

(٣٤) المرجع نفسه، ص ص ٧ ـ ١٠؛ «المحاضرة الافتتاحية»، ص ١٠ ـ ١٣؛ «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ١٣ ـ ١٤. ولا يقر الحصري بأن امبراطورية نابليون أنشأت دولاً جديدة ودمرت أخرى، بل يرى في ذلك ظاهرة عابرة انتهت إلى عودة النظام القديم في فيينا. وسنتناول مفهوم الحصري للحرية الشخصية بتفصيل أوفى فيما يلي، ص ص ٢٣١ ـ ٢٣٧.

(٣٥) «عوامل القومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ٣٨. وكان هذا البحث أولاً محاضرة ألقيت في بغداد سنة ١٩٢٨.

والسلطنة العثمانية، إلا بانتشار القومية في نفوس الشعوب[٣٦].

ولما كان الحُصْري يُفرد مكانة الصدارة لقوة المشاعر القومية في التاريخ الحديث، فإنه تناول بالتحليل في مقاطع لا تحصى، عناصر تكوين الأمة والمشاعر القومية والوطنية. وكانت هذه المفاهيم جديدة في العالم العربي، فاتخذ على نفسه تبعة ترداده وتأليف الناس إياها. وكان غالباً ما يستخدم أسلوب البلاغة بالسؤال: «ما هي الأمة؟ ما هي الخواص الأساسية التي تميز أمة عن أمة؟ ما هي العوامل التي تحسس مجموعة من الناس، أنهم أمة واحدة، فيرغبون والحال هذه في تعزيز وجودهم بإنشاء دولة خاصة؟»[٣٧].

تلك أسئلة ثابتة عند الحُصْري، وتؤخذ مع الأجوبة المبيّنة فيما بعد، على أنها الأسس النظرية لرؤياه القومية. فمن محاضرته المهمة في بغداد سنة ١٩٢٣، إلى دراسته الأحدث «العروبة أولاً» بقيت الأسئلة والأجوبة على حالها[٣٨]. كذلك بقي المضمون

---

(٣٦) «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٣ - ١٤. أنظرأ أيضاً: «ما هي القومية؟»، ص ٢٨؛ و«الوطنيةوالقومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ص ٣١ - ٣٢.

(٣٧) «ما هي القومية؟»، ص ٣١.

(٣٨) تقول حاييم إن الحصري لم يعرّف القومية العربية وعناصر تكوين الأمة العربية تعريفاً جدياً قبل سنة ١٩٣٠؛ أنظر: «Arab Nationalism» ص ٣٥. لكن اكتراث الحصري بهذه المسائل بدأ في العقد الذي سبق نقطة انطلاق حاييم. فهو لم ينشر شيئاً على القومية في كتاب حتى ذلك التاريخ، لكنه استجمع حوله جمهوراً كبيراً في العراق بسبب سلطانه في =

التاريخي على حاله في العموم، لأن الأمة العربية لم تتحد، ولا حظيت باعتراف تام لدى جميع العرب. فظل الحُصْري يعالج في الأساس المشكلات ذاتها، التي اعتدّها على صلة متينة بالحال العربية. وعلى غرار ما أقر الحُصْري بأن الباحثين أجابوا عن هذه المسائل إجابات مختلفة وفق مصالح أممهم ومواضعها، يتعين على أي دراسة للحُصْري الإقرار بأن انتخابه الأدلة التاريخية وتأويله لها، كانا يتفقان مع طبيعة الحال العربية وعلاقته بها.

ورد الحُصْري الأسئلة الآنف ذكرها بقوله إن اللغة والتاريخ هما أخطر عنصرين في تكوين الأمة. وما وَنى، مقطعاً بعد آخر، في أن يردد في الكتب والمقالات والخطب، إيمانه بسمو هذين العاملين كعنصرين أساسيين وحيدين لميز الأقوام واحدها عن الآخر، وفي إذكاء الصحوة القومية المفضية إلى الوحدة. وهذا تصريح نموذجي:

«إن أس الأساس في تكوين الأمة وبناء القومية، هو وحدة اللغة ووحدة التاريخ. لأن الوحدة في هذين الميدانين، هي التي تؤدي إلى وحدة المشاعر والمنازع، ووحدة الآلام والآمال، ووحدة الثقافة. وبكل ذلك تجعل الناس يشعرون بأنهم أبناء أمة واحدة متميزة عن الأمم الأخرى»[٣٩].

= النظام التربوي. ولا مراء في أن تواتر كتابته في الصحف والجرائد أوقف الجماعات المثقفة خارج العراق أيضاً على آرائه.

(٣٩) «أبحاث مختارة»: ص ٢٤٩. أنظر: «العروبة بين دعاتها ومعارضيها»، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٦١، ص ٩٦.

ومن هذين العاملين تعد اللغة العامل الأخطر. وفي محاضرة ألقاها الحُصْري سنة ١٩٢٨، وعنوانها: عوامل القومية، صاغ رأيه في مكانة اللغة على النحو التالي:

«اللغة هي أهم الروابط المعنوية التي تربط الفرد البشري بغيره من الناس. لأنها أولاً واسطة التفاهم بين الأفراد، ثم هي فضلاً عن ذلك، آلة التفكير... وأخيراً إن اللغة هي واسطة لنقل الأفكار والمكتسبات من الآباء إلى الأبناء، ومن الأجداد إلى الحفدة، ومن الأسلاف إلى الأخلاف. هذا، واللغة التي ينشأ عليها الإنسان تكيف تفكيره بكيفيات خاصة، كما أنها تؤثر في عواطفه أيضاً تأثيراً عميقاً... لذلك تجد ان وحدة اللغة توجد نوعاً من الوحدة في التفكير والشعور، وتربط الأفراد بسلسلة طويلة ومعقدة من الروابط الفكرية والعاطفية. ونستطيع أن نقول لذلك: إنها تكوّن أقوى الروابط التي تربط الأفراد بالجماعات. وبما أن اللغات تختلف بين قوم وقوم، فمن الطبيعي أن نجد مجموع الأفراد الذين يشتركون في اللغة، يتقاربون أكثر من غيرهم.... ونستطيع أن نقول لذلك: إن الأمم يتميز بعضها من بعض في الدرجة الأولى، بلغتها، وان حياة الأمم تقوم قبل كل شيء، على لغاتها»(٤٠).

---

(٤٠) «عوامل القومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ص ٤٢ ـ ٤٣؛ أنظر أيضاً: «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٢٠ ـ ٢١، وفيه تصريح مماثل. ولمطالعة آراء مماثلة صدرت عن فِختِه وهِردِر اللذين أُعجب بهما الحصري، أنظر: Johann Gottlieb Fichte : «Addresses to the German Nation, trans. by R. F. Jones and G. H. Turnbull, Chicago, 1922، ص=

وفي رأي الحصْري ان «اللغة هي روح الأمة وحياتها، إنها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري، وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها»[٤١]. ولما كانت اللغة بمثابة الروح للأمة، فلا يمكن الاستغناء عنها، وضياعها يؤدي إلى ضياع الأمة نفسها. أما فقدان الاستقلال السياسي فلا يعني زوال الأمة إذا حُفظت لغتها، ذلك أن «الأمة المحكومة التي تحافظ على لغتها، تشبه السجين الذي يمسك بيده مفتاح سجنه»[٤٢]. ويقول الحُصْري في مثال بولندة، إن الدولة زالت بعد التقسيم النهائي، لكن الأمة بقيت، واحتفظت بلغتها وتاريخها، وتوحدت أخيراً في دولة قومية[٤٣].

ولا يألو الحُصْري جهداً لتسويغ مقالته في قوة اللغة وأثرها. ويشرح حال بلجيكة وسويسرة، فينفي أنهما أمّتان حقاً. فكلاهما دولة، لكن الافتقار إلى لغة قومية يحول دون اعتدادهما أمتين. فالتضاريس الطبيعية في سويسرة وتوازن القوى في بلجيكة حالا دون استيعاب الدول القومية المجاورة المجموعات اللغوية في هاتين الدولتين[٤٤]. وتأويل التاريخ في هذه العبارات اقتضى من

= ص ٦٩ - ٧١؛ و Robert Rheinhold Ergang: «Herder and the Foundations of German Nationalism, New York, 1931، ص ص ١٤٨ - ١٥٠.

(٤١) «عوامل القومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ٤٤؛ و«بين الماضي والمستقبل»، في «الوطنية»، ص ص ١٠٩ - ١١٠. وهذا البحث ظهر أولاً في مجلة «الرسالة»، السنة الخامسة، العدد ٢٣٣ (١٩٣٧).

(٤٢) «عوامل القومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ص ٤٣ - ٤٤.

(٤٣) «القومية العربية»، في «القومية العربية»، ص ص ٣٦ - ٣٧.

(٤٤) «ما هي القومية؟»، ص ص ٩٢ - ١٠٦؛ و «بين مصر والعروبة»، في «الوطنية»، ص ص ١٢٦ - ١٢٩. وظهر هذا البحث أولاً في مجلة «الرسالة»، السنة السادسة، ص ٢٨٥ (١٩٣٨).

الُحصْري أن يفسر كيف انفصلت الولايات المتحدة عن انجلترة إبان الثورة الأميركية. فجاء بتفسير مضطرب غير مقنع، أن ما حدث حدث قبل عصر القوميات، وأن الجغرافيا، وهي من العوامل التي لا يُحتفل بها في المعتاد، كانت عظيمة الأثر، والفروق اللغوية التي يعظِّم قدرَها تعظيمًا فادحاً، والتي نشأت بتأثير دفق المهاجرين الأوروبيين، لم تستوعبها اللغة الانجليزية[٤٥]. ويمعن الُحصْري في ابتغاء اكتمال نظريته، فيفسر وجود دولة النمسا المستقلة المتحدثة بالألمانية. ويقر إقراراً كاملاً بأن لدى أسرة الهابسبورغ مصالح ألمانية، كما يقر بالنزاع بين النمْسا وبروسية على زعامة حركة التوحيد الألمانية. ثم يخلص إلى أن الأحوال في الأمبراطورية النمسوية ـ المجرية، من مثل سياستها الطائفية الكاثوليكية، وضآلة نسبة الألمان بين رعاياها، حالا دونها والزعامة الألمانية. على أن الُحصْري قال مع هذا إن الألمان في النمسا رغبوا في الوحدة مع إخوانهم في اللغة، فلم يمنعهم من هذه الوحدة الطبيعية، بعد كل من الحربين الكونيتين، سوى الحلفاء[٤٦].

وعلى نحو ما تجعل اللغة للأمة حياةً وروحاً، كذا يمدّها التاريخ بمشاعرها وذكرياتها:

---

(٤٥) «ما هي القومية؟»، ص ص ٧٣ ـ ٧٧؛ «العروبة بين دعاتها ومعارضيها»، ص ص ٩٣ ـ ٩٤. أنظر: Kenny: «al- Husri's Views»، ص ٢٣٩.

(٤٦) «ما هي القومية؟»، ص ص ٨٥ ـ ٩١. ولا يزال يغمض كيف فسر الحصري انتهاء النزاع بين ألمانية الكبرى وألمانية الصغرى(Grossdeutsch- Kleindeutsch)إلى انتصار الثانية.

«إن وحدة هذا التاريخ تولد تقارباً في العواطف والنزعات، إنها تؤدي إلى تماثل في ذكريات المفاخر السالفة وفي ذكريات المصائب الماضية، وإلى تشابه في أماني النهوض وآمال المستقبل... وتستطيع... الأمة أن تستعيد وعيها وشعورها، بالعودة إلى تاريخها القومي»[47].

وما يدلّل على خطورة التاريخ أن الأمم المسيطرة حين تغزو أمماً أخرى، تسعى إلى طمس تاريخها، فتعمل على أن تبدّل منه رؤياها الخاصة للتاريخ[48]. والأمة التي تنسى تاريخها تفقد مشاعرها ووعيها ذاتها، لكنها تستطيع بعث هذه المشاعر وذاك الوعي، إذا ما احتفظت بلغتها.

ويضع الُحصْري تعريفاً خاصاً بالتاريخ الذي يقصده: «عندما أقول التاريخ، لا أقصد بذلك التاريخ المدون في الكتب، التاريخ المدفون بين صحائف المطبوعات والمخطوطات، بل أقصد بذلك التاريخ الحي في النفوس، الشائع في الأذهان، المستولي على التقاليد»[49]. وهذا الأمر ينم عن فهم روحي للأمة باعتدادها كائناً حياً، على ما جاء في بحث آخر للحُصْري قال فيه: «إن

(٤٧) «عوامل القومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ٤٤، و«نشوء الفكرة القومية»، ص ٢١.

(٤٨) «عوامل القومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ٤٤؛ وفي «بين الماضي والمستقبل» في «الوطنية»، ص ص ١٠٩ - ١١٠؛ وفي «العلم للعلم أم العلم للوطن؟»، في «الوطنية»، ص ص ١٤٨ - ١٤٩. وهذه الدراسة نشرت أولاً في مجلة «الرسالة»، السنة الخامسة، العدد ٢٠٦ (١٩٣٧).

(٤٩) «عوامل القومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ٤٤.

الأمة كائن اجتماعي، يتصف بالحياة وبالشعور. حياة الأمة بلغتها، وشعورها بتاريخها»(٥٠). وأضاف الحُصْري بُعداً آخر إلى هذا المفهوم، فأيد فكرة مَدزيني[*] القائل بتجمع طبيعي للعناصر التي تشكل الأمة الحية(٥١). وهذا يفضي إلى أرقى مفاهيم الحُصْري للأمة وعناصرها كقوىً عضوية ناشطة: «الأمة من الكائنات الطبيعية الحية، وإن للحياة قوة، وللطبيعة أحكاماً»(٥٢). ولهذا يرى الحُصْري أن الوحدة القومية طبيعية وحتم؛ وان مسار التاريخ بدا له إنفاذاً لهذه القوانين، على نحو ما سنطالع بعد قليل.

وإذا كان تعريف الحُصْري يُردِف القومية بالطبيعة، فهو يؤكد أن القومية التي تُمد الأمم بأسباب الحياة، تؤثر في صعيد روحي غير صعيد المادة التي تؤثر في كائنات الطبيعة. ولا يخلو أي من مؤلفات الحُصْري، من هذا التوكيد «الرومانسي» للقوى الروحية(٥٣). وتتواتر عبارات كمثل «روح العروبة»، و«روابط معنوية». وفي هذا، لا يقصر الحُصْري احتذاءه على القوميين الألمان الذين يؤمنون بتقدم الوشائج الروحية على الروابط المادية، بل يحتذي أيضاً على ابن خلدون الذي تأنّى الحُصْري في دراسته

---

(٥٠) «القومية العربية»، ص ٦٩.

(٥١) «ما هي القومية؟»، ص ص ٤١ ـ ٤٢.

(٥٢) «الايمان القومي»، محاضرة بلا تاريخ [١٩٣٥؟] ألقيت في نادي المثنى في بغداد، في «أبحاث مختارة»، ص ١١٣.

(٥٣) ولا يزال هذا الأمر يسود مؤلفات جيل لاحق من القوميين العرب. أنظر: Shamir: «National Philosophy»، ص ص ١٥ ـ ١٦.

[*] جيوسيبي مَدزيني (١٨٠٥ ـ ١٨٧٢) وطني إيطالي. [هـ. م.].

أكثر من أي كاتب عربي آخر من القرون الوسطى(٥٤). ويرى الحُصْري أن العصبية التي تناولها ابن خلدون في المقدمة، تنطوي على معنى أوسع من معنى التضامن الجماعي القائم على قرابة الدم؛ فهي تتسع للعلائق الاجتماعية، وللإحساس بالانتماء إلى جسد واحد(٥٥). ولذلك يميل الحُصْري إلى الأخذ بالجانب الروحي لا المادي، لقوى الالتحام الاجتماعي. وهو يرى أن ابن خلدون حين يذكر القرابة والصداقة، فهو يوقن بأن كل ما ينجم من صلة الدم في القرابة، يمكن أيضاً أن يتأتى من علائق التضامن الاجتماعي الطبيعي في الصداقة(٥٦).

وعلى هذا، فالعلاقة التي تمد الناس بإحساس الانتماء إلى أمة واحدة، هي علاقة روحية ناجمة من كبول اجتماعية مختلفة، هي في رأي الحُصْري، شراكة اللغة والتاريخ. وهو يقول إن الناس تشدهم إلى الكيان القومي روابط روحية لا روابط محسوسة مادية،

---

(٥٤) أنظر مؤلفه المفصل: «دراسات عن مقدمة ابن خلدون»، الذي نشر أولاً في مجلدين في بيروت ١٩٤٣ - ١٩٤٤، ثم أعيد طبعه في القاهرة ١٩٦١. والهوامش المقبلة ستشير إلى طبعة القاهرة. وكان الحصري، بعد مولد ابنه خلدون يشير إلى مؤلفاته باستخدام اسم أبي خلدون.

(٥٥) «دراسات عن مقدمة...» ص ص ٣٣٨ - ٣٣٩، ٣٥١. كثيراً ما يستخدم الحصري الحرف اللاتيني للإعراب عن مفاهيم غربية. وتطالع بالتفصيل عن العصبية في مفهوم ابن خلدون، في تقديم المترجم لمقدمة ابن خلدون: Ibn Khaldun: «The muqaddimah», trans. by Franz Rosenthal 3 vols, New York, 1958, vol. I pp. LXXVIII - LXXXIII، وكذلك في كتاب Muhsin Mahdi: «Ibn Khaldun's Philosophy of History, London, 1975، ص ص ١٩٦ - ١٩٩.

(٥٦) «ما هي القومية؟»، ص ٤٤. وانظر: «The muqaddimah», p. LXXIX.

لأنهم لا يقدرون على رؤية كل الوطن وملاقاة كل قاطنيه[٥٧]. فالمشاعر الوطنية والقومية لا تتصل بالمصالح المادية، بل تعلو عليها، وتشابه عاطفة الأمومة. ويؤكد الحُصْري في صدد ذلك، أن هذه المشاعر الروحية تستطيع أن تدفع المرء إلى التضحية بالذات، فيما تعجز المصالح المادية. ويؤمن الحُصْري بأن ما كان من شأن القومية في أوروبة فيما مضى، سيكون من شأنها أيضاً في البقاع غير الأوروبية من العالم؛ فهي تنفح في الشعوب مشاعر النهوض إلى الثورة القَومية والتوحيد والبعث: «يجب ان نلاحظ أن الفكرة القومية تتمتع بقوة ذاتية؛ إنها تدفع إلى العمل والكفاح، عندما تدخل العقول وتستولي على النفوس؛ إنها من «الفِكَر القوانية» idées — forces التي تحرك الهمم وتسيّر الجماهير وتدفع الناس إلى البذل والتضحية عند الاقتضاء»[٥٨]. والعناصر الحاثّة على هذا السلوك، كانت ولاتزال اللغة والتاريخ: «لما كانت اللغة بمنزلة القلب والروح من الأمة، فإن الشعوب التي تتكلم لغة واحدة، تكون ذات قلب واحد وروح مشتركة، ولذلك تكوّن أمة واحدة. فيجب أن تكوّن دولة واحدة»[٥٩]. وحتى الوحدة في مفهوم الحُصْري، انطوت على قوة «رومانسية» وروحية دافعة: «الوحدة في نظرى أسمى بكثير من أن تكون كلمة، إنها تدل على

---

(٥٧) «الوطنية والقومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ص ٣٢ ـ ٣٤. ولمطالعة رأي مناقض بعض الشيء. تتخذ فيه شراكة المصلحة مكانتها بين عناصر التكوين الأساسية للقومية العربية، أنظر: Nuseibeh: «Ideas»، ص ص ٨٤ ـ ٨٨.

(٥٨) «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٥٩) «ما هي القومية؟»، ص ٥٥.

فكرة سامية. وفكرة الوحدة، إنما هي من الفِكَرِ الفعالة التي تحرك الهمم بقوة كبيرة»[٦٠].

ويجنح الحُصْري، في توكيده للقوة الدافعة والطبيعة الروحية اللتين يراهما في الروابط اللغوية والتاريخية، إلى نكران أثر العلائق الأخرى في وجود الأمم، وفي مسلك الأفراد. ويقول إن البعض ينسب إلى وحدة الأصل فضلاً كبيراً في تكوين القوميات. ويرى أنصار هذا الرأي أن أفراد الأمة الواحدة ينتسبون إلى جد واحد. وفي صدد هذه العقيدة قال الحُصْري: «إن جميع الأبحاث العلمية المستمدة من حقائق التاريخ ومن مكتشفات علم الإنسان ومكتسبات علم الأقوام، لا تترك مجالاً للشك في أنه لا يوجد على وجه البسيطة أمة تنحدر من أصل واحد فعلاً، ولا توجد على الأرض أمة خالصة الدم تماماً»[٦١]. لكن اختلاف الأصول لا ينفي وجود الأمة. حتى فرنسة التي يرى الحُصْري أنها أول أمة

---

(٦٠) «العروبة بين دعاتها ومعارضيها»، ص ٦٣.

(٦١) «عوامل القومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ٣٩؛ «نشوء الفكرة القومية»، ص ١٩. أنظر: Kenny: «al Husri's Views»، ص ٢٣٦؛ وانظر: Nuseibeh: «Ideas»، ص ٨٩. كذلك انتقد الحصري بحدة نظريات غوستاف لوبون العنصرية لطبيعتها التي وصفها بالعلمية المزيفة، ونكرانها قدرة التعليم على إحداث تحول أساسي لدى الشعوب غير الأوروبية. أنظر «تيارات التربية والتعليم»، في «مجلة التربية والتعليم»، السنة الأولى، العدد الأول (١٩٢٨)، ص ص ٤٣ ـ ٥٥. على أن الحصري يقر بأن الإحساس بالانتماء إلى أصل مشترك ربما يكون له في بعض الأزمان أثر موحد فاعل، ولو كان يستند إلى معلومات غير صحيحة.

أوروبية تنشيء وحدتها القومية، تألفت من مزيج أعراق تُبدي الآن ملامح عرقية مختلفة لدى الفرنسيين المعاصرين: وفي هذا الأمر تشبه فرنسة، والأمم الأخرى، نهراً كبيراً يتكون من ينابيع عديدة تلتئم به على مراحل مختلفة، لتؤلف كلاً متجانساً. ولذ لا يَسأل الفرنسي إذا كان دم شارلمان أو راسين أو فولتير يجري في عروقه. بل يعتدهم جميعاً بعضاً من مفخرة تراثه(٦٢).

وتخَطّأ الحُصْري لفوستيل دو كولانج أيضاً، في مفهومه للأمة، الذي بسّطه فيما بعد إرنست رينان في محاضرته الشهيرة سنة ١٨٨٢ : «ما هي الأمة؟». وهذا المفهوم ينسب إلى الإرادة أنها العامل الأول في تشكيل الأمم؛ فالأمة هي مجموعة ترغب في العيش معاً. وفي المبدأ ارتأى الحُصْري أن هذا المفهوم يصلح مستنداً للولاء العثماني، فمال إليه وناصر رينان بعض الوقت(٦٤). لكنه كان كلما أوغل في دراسة التاريخ ازداد يقيناً بخطأ نظرية رينان، وبأنها أشبه بمرافعة محام قدير يترافع في قضية، منها بنظرية علمية تسمو على الغرض. واحتج بأن رينان وأنصاره إنما كانوا يسوّغون لفرنسة ضمّها الألزاس الناطقة بالألمانية، نقيضاً

---

(٦٢) «عوامل القومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ص ٤٠ ـ ٤١.

(٦٣) اشتهر ارنست رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) في ذاك القرن أكثر، لمعالجته مسألة العلم والدين. وتمكن مطالعة محاضرته عن عوامل تكوين الأمة في كتابه Discours et conférences, Paris, n. d. [1887] ص ص ٢٧٦ ـ ٣١٠.

(٦٤) «نشوء الفكرة القومية»، ص ٥٨. ولبث الحصري على فكرة الخيار التاريخي المتخلفة لديه عن آراء رينان. أنظر فيما يلي ص ص ٢٠٦ ـ ٢١١.

للنظرية الألمانية اللغوية[٦٥].

واستغرق الحُصْري في معارضته لهذا الرأي، وقال إن قَصْرَ نظرية رينان مكوِّنات الأمة على الإرادة وحدها، قصّرت عن تفسير سبب شعور بعض الشعوب بالاختلاف عن بعضها، ورغبتها في العيش على انفراد في دولة قومية متجانسة تخصهم وحدهم. فالإرادة في رأي الحُصْري، هي نتاج شراكة في اللغة والتاريخ ونتاج روابط قومية، وليست قوة تكوين مستقلة في ذاتها[٦٦]. واتخاذ إرادة الجماهير في الانتخابات عاملاً حاسمًا، إنما يعني القول بمعيار رجراج تتلاعب به الدعاوة؛ ومن شأن هذا تفتيت التجمعات الطبيعية في الأمة على غرار الأحزاب المصطنعة[٦٧]. وفي هذا دلالة أخرى على اهتمام الحُصْري بالوحدة القومية ولو كان فيها احتمال انتقاص حرية الفرد السياسية.

ويبرهن الحُصْري عن صحة مقالته بأسلوبه الأثير في النقاش، وهو تمثيل التاريخ بأمثلة «لا تدحض». وفي هذا المقام، قال إن إرادة الجنوبيين في الحرب الأهلية الأميركية كانت تنزع إلى الانفصال بقوة. وعلى رغم ذاك النزوع، لم تثبت إرادة الانفصال بعد انتصار الشماليين، لأن انفصال الجنوب في أمة على حدة، لم

---

(٦٥) المرجع نفسه، ص ص ٥٦ ـ ٥٧. أنظر أيضاً مناقشة Kenny في كتابه «al-Husri's Views»، ص ٢٣٦.

(٦٦) «نشوء الفكرة القومية»، ص ٥٩؛ و«ما هي القومية؟»، ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥؛ و«القومية العربية»، في «القومية العربية»، ص ٦٨.

(٦٧) «عوامل القومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ٥٢.

يكن يستند إلى عوامـل قوميـة[٦٨]. أما الثـورات المجريـة على إمبراطوية آل هابسبورغ في القرن التاسع عشر، فهي على رغم إسفارها عن فشل في البدء، إلا أنها استمرّت حتى أنشأت الأمة المجرية أخيراً كيانها السياسي. واستطاعت إرادة المجريين إذن أن تثبت، لأنهم شكّلوا أمة تختلف في اللغة المشتركة والتاريخ عن لغة الدولة التي كانت تسوسهم، وتاريخها[٦٩].

كذلك يتخالف الحُصْري مع القائلين بأن المصالح الاقتصادية توفر السند الكافي للوحدة القومية. وعلى إقراره بخطورة هـذه المصالح في حياة الأفراد وفي مسار التاريخ، إلا أنه لا يرى أنها تسوّغ اعتدادها مستنداً كافياً لبناء الوحدة أو «حجر الزاوية في صرح القومية الشاهق»[٧٠]. فالمصالح الاقتصادية في مكنتها أن تكون عامل توحيد، وتقسيم على السواء.

وعلاوة على هذا، تبينّ أن الوحدة القومية التأمت في كثير من البلاد رغم التنوّع الاقتصادي. وللتمثيل يـدلّل الحُصْـري على التوفيق بين المصالح الصناعية والتجارية والزراعية في الولايات المتحدة؛ وعلى إيعاب مناطق ذات مصالح مختلفة، كمثل هامبورغ وبافارية، في ألمانية الموحّدة، وصقلية ومنطقة البحيرات الشمالية في إيطالية الواحدة[٧١]. ولا مراء في أن الحُصْري يجنح إلى تزويق المصاعب، التاريخية والمعاصرة، التي جعلت وحدة هذه العناصر

(٦٨) المرجع نفسه، ص ٥٣؛ و«نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٦١ ـ ٦٢.
(٦٩) «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٦١ ـ ٦٢.
(٧٠) «ما هي القومية؟»، ص ١٦١؛ «القومية العربية»، ص ٧٨.
(٧١) «ما هي القومية؟»، ص ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

وحدة مبتسرة. وكان عليه أن يسلك هذا المسلك، حتى يختم حجته بإعلانه أن الفوائد الاقتصادية والمادية ليست جل ما في الحياة، وأن المشاعر الوطنية والقومية ليست وقفاً على هذه الفوائد، وأن الأمثال التي مثّل بها تظهر الحاجة إلى التضحية بالبعض لأجل الكل(٧٢).

ويرى الحُصْري، بطبيعة الحال، أن التفسير الماركسي للتاريخ غير مقنع. ويقول في مناقشته لفكر ستالين، إن النظرية القائلة باعتداد المشاركة الاقتصادية من الشروط الضرورية لإنشاء أمة، تعني أن الإيطاليين لم يكونوا أمـة قبل التئام وحدتهم، أو أن البولنديين لم تعد صفتهم بالأمة ممكنة بعد التقسيم(٧٣). وهذا أمر ليس صحيحاً وفق تعريف الحُصْري للأمة، فهو يؤكد أن الشراكة الاقتصادية لا تنشأ إلا بعد إقامة الدولة القومية؛ فهي من نتائج تكوين الأمة، وليست من عوامل تكوينها(٧٤).

ويجرّب الحُصْري أيضاً أن يطفف أثر العوامل الجغرافية أيضاً، في المكوّنات القومية. لكنه لا يجد ندحة من الإقرار بأن الجغرافيا يمكن أن تكون عاملاً ثانوياً مهمّاً، بسبب احتمالات كونه عقبة؛ فعدم الاتصال الجغرافي ربما يؤدي إلى الانقسام القومي، ومـع مرور الزمن، إلى التباين اللغوي والتاريخي(٧٥). غير أن الحُصْري

---

(٧٢) المرجع نفسه، ص ص ١٦٤ ـ ١٦٨، «القومية العربية»، ص ٨١.
(٧٣) «ما هي القومية؟»، ص ص ١٧٠ ـ ١٨٦.
(٧٤) المرجع نفسه، ص ١٨٦.
(٧٥) «عوامل القومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ٥٣.

رفض الحجة القائلة بحاجة الأمة إلى رقعة معينة ثابتة من الأرض، حتى توصف بالأمة. وإذ استعاد الحُصْري ذكرى خبراته الشخصية قبل ثورة تركيا الفتاة سنة ١٩٠٨، أشار إلى الحال المعقدة في مقدونية، حيث مجموعات متناثرة من البلغار والإغريق والصرب في رقعة صغيرة. على أن احتفاظ هذه المجموعات بتقاليدها اللغوية والتاريخية، مكّنها من تشكيل قوميات، على الرغم من إخفاقها في امتلاك أرض معيّنة(٧٦).

ويتناول الحُصْري أيضاً مسألة الدين ومكانته في تكوين الأمم. وعلى الرغم من إعجابه بقوة الدين الانفعالية الكبيرة، يرى فيه انتقاصاً من التناسق الذي تضمنه القومية. فالأديان العامة، المسيحية والإسلام مثلاً، المتاح اعتناقها للجميع، والتي تضم بقاعاً كثيرة وشعوباً عديدة، تناقض القومية. فهذه الديانات قادرة على إحكام روابط تضارع في قوتها الروابط القومية إذا نجحت في بث لغة. على أن البقاع التي تضمّها هذه الأديان، تحتفظ في المعتاد بلغتها وثقافتها الخاصتين، أما في حالات كمثل انتشار العربية بالإسلام، فتُعتمد لغة جديدة، ويمكن إذن اتخاذ هوية جديدة عبر هذا الدين العام(٧٧). ويلحظ الحُصْري الأديان القومية، تلك الأديان التي تقتصر على شعب أو إقليم، فتصبح من العوامل القومية، بسبب ارتباطها الطبيعي بلغة إقليمها وتاريخه. وعلى هذا الغرار يعتد الحُصْري «البروتستانتية» ثورة قومية ودينية معاً، لأنها

(٧٦) «العروبة بين دعاتها ومعارضيها»، ص ص ٨٨ ـ ٨٩؛ و«حول القومية العربية»، ص ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٧٧) «عوامل القومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ص ٤٦ ـ ٤٨، ٥١.

حاولت إنهاء سيادة اللغة اللاتينية والبلاد اللاتينية واستبدال لغة عبادة عاميّة وكنيسة قومية بدلاً منها[٧٨].

ويرى الحُصْري أن الأمور اختلفت نوعاً، ما إن دانت السيادة لمبدأ القومية في أوروبة. فالحركات القومية في ذاك الزمن، نهضت مستقلة عن الاعتبارات الدينيـة. ويُستدَل هـذا الأمرُ عـلى أن الوحدة القومية لا تَشترط الوحدة الدينية، وفقاً لما أثبتته شعوب البلقان التي احتربت، على رغم أن جلّها عـلى مذهب الـروم الأرثوذكس. وفي المقابل، لا تحول الفروق الدينية دون لأم الوحدة القومية، وفق ما تثبته وحدة كاثوليك بافارية، مع بـروتستانت بروسية[٧٩]. ويُحاجُّ الحُصْري بأن الكنيسة لم تُفصل عن الدولة في أوروبة، إلّا بعد ثورات عديدة وتبدلات فكرية، لا بد من أن تقنع العرب بأن تأثير كل من العامل القومي والعامل الديني تأثيراً مستقلاً في المجتمع، ليس نتاجاً طبيعياً من نتائج المسيحية، وأنه في التالي ليس مقصوراً على الأمم المسيحية[٨٠].

واستشهد الحُصْري التاريخَ تأييداً لآرائه النظرية. ومَثَّلَ بأمثال تتراوح في الزمن، من الإمبراطورية الرومانية، إلى وحدة مصر وسورية سنة ١٩٥٨، وتتراوح في المكان من فنلندة إلى إندونيسية، للتدليل على سيادة اللغة والتاريخ، وعلى عجز الاقتصاد والدين والإرادة عن إحداث الوحدة القومية أو إبطالها. لكنه اعتد الحركة التي نشأت في القرن التاسع عشر في أوروبة بتوحيد إيـطالية،

---

(٧٨) المرجع نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٩.

(٧٩) «ما هي القومية؟»؛ ص ص ١٩٧ ـ ٢٠٦.

(٨٠) المرجع نفسه، ص ١٩٩.

وامتدت أوصالها إلى ألمانية والبلقان وتركيا، أجدى وأفضل نموذج يحتذي عليه العرب. وقال مرة: «إنني سأتكلم عن تاريخ نشوء الفكرة القومية، معتقداً بأن هذه الأبحاث التاريخية ستلقي نوراً كشافاً على تفكيرنا السياسي. وستساعدنا على التنبؤ بما سيكون عليه مستقبل الفكرة القومية في البلاد العربية»(٨١).

وعلى رغم وقوف الحُصْري على مكانة كافور وغاريبالدي[*]، إلا أنه استرسل في تناوله توحيد ألمانية، فهو يراه: «من أهم وأمتع صفحات التاريخ في القرون الأخيرة»(٨٢). وثمة أسباب عديدة على وجه الاحتمال، لاسترساله في دراسة توحيد ألمانية، أكثر منه في توحيد إيطالية. أولها فارق القوة الواضح بين الدولتين بعد التوحيد فألمانية كانت نموذجاً أشد فعلاً في النفوس، للتدليل على القدرات الهائلة المترتبة على الوحدة القومية. وثانيها، أن إيطالية كانت في رأي العرب ملوثة اليدين بعد مغامرتها في ليبيا بين ١٩١١ و١٩١٣. وأخيراً لعل الحُصْري خاب ظنه بسبب المعونة التي أسدتها فرنسة لتوحيد إيطالية، وهي معونة أقر الحُصْري مع هذا بأنها لم تكن مسعفة تماماً(٨٣).

وارتأى الحُصْري أن القومية الألمانية انطلقت من الهزائم التي أوقعها نابليون بالألمان، وإقرار المفكرين والسياسيين بأن هذه

---

(٨١) «نشوء الفكرة القومية»، ص ٢٤.

(٨٢) المرجع نفسه، ص ٢٦.

(٨٣) في هذا الشأن، أنظر: «العلم للعلم»، في «الوطنية»، ص ص ١٥٤ - ١٥٥.

[*] هما صانعا الوحدة الإيطالية [هـ. م].

الهزائم سببها الافتقار إلى الوحدة القومية والروح الوطني(٨٤). ولما كانت الوحدة الثقافية قائمة في ألمانية سلفاً، رأى الُحصْري أن أساليب إتمام الوحدة القومية، تجردت لبث المشاعر القومية، من طريق الإقرار بشراكة اللغة والتاريخ في جميع الدول الألمانيـة، وتذليل الأنانية الإقليمية لدى الحكّام. لم تكن الإرادة في ألمانية موحّدة، والساسة والأمراء الذين سعوا إلى بقاء الأمور على حالها، يشبهون أخصام الوحدة العربية اليوم، مثلما تشبه مساجلات ذاك الزمن المساجلات في العالم العربي اليوم، في مسألة التوحيد(٨٥). وفيما أقر الُحصْري بأن مسألة وحدة الجمارك[*] كان لها بعض الأثر في الإعداد للوحدة الألمانية، إلا أنـه شدّد القـول إن المفكرين العقائديين والشعراء الذين بثوا الفكرة القومية، أذكوا الرغبة في الوحدة، وهي أقوى وأجدى من أي عـامل مـادي(٨٦). ولعل العامل الأهم الذي أسهم في هذه المشاعر هو يقين الألمان بشراكة اللغة والتاريخ فيما بينهم.

ويرى الُحصْري في اليونان نمـوذجاً آخـر يدلـل على المكـانة الحاسمة للغة والتاريخ في إنشاء الدولة القومية الموحدة. ويفرد

---

(٨٤) «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٢٨ ـ ٣١.

(٨٥) «العروبة بين دعاتها ومعارضيها»، ص ص ٢٤ ـ ٢٧.

(٨٦) «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٤٥ ـ ٥٣. أنظر ص ص ٦٤ ـ ٦٥، لمطالعة ما يتعلق بالوحدة الجمركية. ويضيف الحصري في موضع آخر فكرة مختلفة، فينسب إلى الوحدة الجمـركية بعض صفـات العوامـل الروحية. أنظر: «العروبة أولاً»، الطبعة الخامسة، بيروت ١٩٦٥، ص ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

[*] المسمّاة بالألمانية Zollverein [هـ. م].

مكانة خاصة للدين في هذا المقام، إذ يقول إن اليونان كانت البلاد البلقانية التي نهضت أولاً، لأنها احتفظت بلغتها وتاريخها وشيء من الوجود القومي في الكنيسة الأرثوذكسية(٨٧). لكنه يعاود القول إن اللغة لا الدين، كانت الأداة التي أحدثت مباشرة النهوض القومي اليوناني.

ولما كانت الدولة اليونانية المستقلة الأولى التي أنشئت سنة **١٨٣٠** قاصرة عن احتواء كل الأمة اليونانية، كان أمراً طبيعياً أن تنصرف الجهود في العقود التالية من السنين، إلى ضمّ جميع الناطقين باليونانية إلى الأمة الإغريقية(٨٨). ولا مندوحة عن مثل هذا النزوع إلى التحرير، ولا بد من تسويغه، على أن الحُصْري أوضح أن الخطة العظمى التي قال بها فنيزِلّوس [*] فشلت، لأن غزو الأناضول لم يستند إلى أساس قومي(٨٩).

أما بلغارية فانتابها الاضطهاد مرتين قبل نهوضها القومي: الأولى بتداخل الكنيسة الإغريقية الأرثوذكسية التي ناهضت الوجود القومي البلغاري، وسعت إلى بث اللغة والثقافة اليونانيتين بين البلغار؛ والثانية بالسيطرة السياسية العثمانية التي لم تناهض مع هذا اللغة البلغارية(٩٠). ولهذا افتُرض على بلغارية أولاً أن تؤمن

---

(٨٧) «القومية العربية»، ص ص ١٠٤ ـ ١٠٨.

(٨٨) «نشوء الفكرة القومية»، ص ٧٨.

(٨٩) المرجع نفسه، ص ٨٣.

(٩٠) المرجع نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧؛ و«عوامل القومية» في «أبحاث مختارة»، ص ٥٠.

[*]سياسي يوناني (١٨٦٤ ـ ١٩٣٦) قال بالخطة العظمى (مِغالي إيذيا) أي مشروع الامبراطورية اليونانية. [هـ. م].

وجودها القومي من الكنيسة الإغريقية الأرثوذكسية، قبل أن تعمل للاستقلال السياسي عن السلطنة العثمانية. وتم لها هذا الأمر ببعث اللغة البلغارية، وبدء دراسات جديدة للتاريخ البلغاري، وأخيراً إقامة مقام بطريركي بلغاري جعل اللغة البلغارية لغة العبادة والتعليم بدلاً من اليونانية[٩١]. ولم يكن لحركة الاستقلال السياسي أن تنشط، إلا بعد إتمام هذا الاستقلال الثقافي القومي.

وقيل إن تأويل الحُصْري للتاريخ البلغاري على هذا النحو، هو امتداد لنظرية ابن خلدون القائلة بالعلاقة بين الدين والعصبية، على اعتبار أنها إقرار بأن الدين لا يقوى على إنشاء جماعة قومية، لكنه يستطيع على الأقل أن يشد إزر جماعة يربطها التضامن الطبيعي المستند إلى الوشائج القومية[٩٢]. ولا بد من القول إن تمثيل الحُصْري بالمثل البلغاري اتخذ الدين ثقافة قومية؛ إذ احتج بأن السبب الوحيد للخصومة بين الإغريق والبلغار طوال سني ما قبل الحرب الكونية الأولى، هو اللغة، لأنهم كانوا من دين واحد[٩٣].

وعلى نمط مماثل روى الحُصْري تاريخ الحركتين القوميتين الألبانية واليوغسلافية[٩٤]. وشُغف شغفاً شديداً بجهود النوادي القومية والجماعات السرية والعُصَب المسلحة التي عاينها لدى إقامته ثماني سنوات في البلقان.

---

(٩١) «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٨٨ ـ ٩١.

(٩٢) أنظر: Hourani: «Arabic Thought»، ص ٣١٥.

(٩٣) «نشوء الفكرة القومية»، ص ٩٧.

(٩٤) المرجع نفسه، ص ص ١٠٤ ـ ١١٣؛ و«العروبة بين دعاتها =

وارتأى الحُصْري، من موقعه القومي العربي، أن القومية التركية التي نبذها في الماضي، كان نشوؤهاحتمياً وطبيعياً في آن. واعتبر في هذه الظاهرة، في شيء من الطول، وبخاصة في «البلاد العربية والدولة العثمانية»، وكذلك في «محاضرات في نشوء الفكرة القومية». ولعل اغتماسه منذ المراحل المبكرة، في الحركة الفكرية، التي كان نشوء القومية التركية جزءاً منها، واهتمامه فيها بعد بالأمر، جعلا لكتاباته بعض القيمة التاريخية.

وفكرة الحُصْري المبدئية، في صدد نشوء القومية في تركيا، هي أنها لم تنجم من الرغبة في الاستقلال السياسي أو الوحدة القومية، بل كانت نهوضاً جديداً وتنحيةً للصفة العثمانية والسمة الإسلامية في السلطنة[٩٥].

وبدأت الحركة القومية التركية، بتتريك اللغة، ومضت إلى تتريك التاريخ، وبلغت الذروة بتتريك الدولة[٩٦]. وفي رأي الحُصْري أن حركة تتريك اللغة، والإمعان في الاهتمام بتاريخ الأتراك قبل الإسلام، أوسعا لبثّ المشاعر القومية التركية، وأمكنا لها في قلوب الأتراك. فما إن حظيت هذه الحركة بالقبول حتى

= ومعارضيها»، ص ص ٢٠ ـ ٢٢. وثمة مراجعة لرواية الحصري للتاريخ القومي البلقاني في كتاب Kenny: «al Husri's Views»، ص ص ٢٤٠ ـ ٢٤٢.

(٩٥) «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ١١٦ ـ ١٢٢؛ و«البلاد العربية والدولة العثمانية»، ص ص ٢٠ ـ ٢٨؛ حيث يتناول السمة الإسلامية للسلطنة العثمانية.

(٩٦) «نشوء الفكرة القومية»، ص ١٢٧.

أضحى الرجوع عنها متعذراً، ولما أُبطلت الخلافة سنة ١٩٢٤ بقيت القومية وحدها مصدر الإلهام ومحط الولاء. وجَعلت المؤسسات القومية استخدامَ هذه القومية ممكنا في إصلاحات كمثل نزع الحجاب بالاحتجاج بالمكانة التي كانت للنساء في التاريخ التركي القديم، أو كمثل اللغة حين ارتؤي ضرورياً أن تتحرر التركية من أثر العربية والفارسية[٩٧].

وأوسعَ الحُصْري الثناء على أتاتورك، وأُعجب بسياسته في استنهاض قوى الشعب المادية والمعنوية، لرد الغزو اليوناني، كما أُعجب بالتزامه الحدود القومية التي عيّنتها اللغة وخطّها التاريخ؛ وتساوى مسلكا أتاتورك في مغزاهما[٩٨]. كذلك استحسن الحُصْري بلا مواربة إبطال الخلافة. واتخذ الحُصْري الزعيم التركي نموذجاً قوياً للزعامة في الشرق الأوسط، عبّأ شعبه وأيد أمته بقوة المشاعر القومية. وكان اتّباع مسلك مشابه في الأرضين العربية مقصداً من أهم مقاصد الحُصْري.

النظريات والنماذج: العرب أمةً

عَرَضْنا للحُصْري في تحليله العام للقومية في الغرب، لأن هذا التحليل العام هو سِناد آرائه الأكثر تخصيصاً. والحجج التي يحتج بها دفاعاً عن موقفه في القومية العربية، ينم منها اقتناع بأن حتم التاريخ الذي لا يُرد، سيثبت الحق في جانبه. وهو لا يتناول

(٩٧) المرجع نفسه، ص ص ١٥٠ - ١٥١. اختار الحصري أن يتجاهل سمات النقص في الاصلاح التركي، وأن يدلل بإمعان على أثر القومية والعلمانية.

(٩٨) «القومية العربية»، ص ص ١١١ - ١١٨.

الحضارة عموماً بنظريات تختصّ بنهوضها وتهافتها، بل ينظم متعمداً تفسيراً انتقائياً للتاريخ المعاصر، للوفاء بغرض معين. والإمعان في حشد الأمثلة على التوحيد القومي، يمُدّه بما يرى أنه براهين تاريخيه لا تُدحض، على مقالته في قومية العرب. ويجد صلة مباشرة بين مسار التاريخ الأوروبي ومسار التاريخ العربي، والحوادث التي كشف التاريخ عنها النقاب، ستكر لا محالة في الأرضين العربية[٩٩].

وفي إطار تأويل الُحصْري للتاريخ، تُعدّ شراكة اللغة، والتاريخ على نحو أقل، العامل الحاسم في قومية العرب. فجميع البلاد التي ينطق سكانها بالعربية هي بلاد عربية، أياً كان عدد الدول التي تحكمها، والأعلام المرفوعة على مبانيها الحكومية، والحدود المصطنعة التي تقسمها سياسياً[١٠٠]. فإذا صُنّفت على هذا النحو،

---

(٩٩) فكرة الصلة التاريخية المباشرة أتى على ذكرها كتاب: Kenny: «al Husri's Views»، ص ٢٣٥. وختم الحصري محاضراته في نشوء الفكرة القومية فأعلن أن بين النزعات المختلفة لدى العرب الآن، تؤثر النزعة القومية أبلغ الأثر. وأضاف قوله: «هذا ما نستطيع أن نجزم به على ضوء أبحاث تاريخ القوميات العام». «نشوء الفكرة القومية»، ص ٢٣٩.

(١٠٠) «العروبة أولاً»، ص ١١. وكثيراً ما كان القوميون الألمان في القرن التاسع عشر يستخدمون المعيار ذاته. فللمثال تساءل أرنْت، في قصيدته Das Deutschen Vaterland [الوطن الألماني ـ هـ. م.]: «ما هو وطن الألماني؟» وأجاب: «وطنه يجب أن يكون ألمانية كلها، طالما ظلت الألمانيّة لغته». أنظر Ergang: «Herder»، ص ١٧٣، ونطالع عن تطور المواقف العربية حيال لغتهم باعتدادها منهلاً وطنياً وثقافياً في كتاب: Anwar G. Chejne, «The Arabic Language», Minneapolis, 1969، ص ص ١٦ ـ ١٩، ٢١ ـ ٢٤.

فإنها تمتد «من جبال زاغروس في الشرق، إلى المحيط الأطلسي في الغرب، ومن شواطىء البحر الأبيض وهضاب أناضول في الشمال، إلى المحيط الهندي ومنابع النيل والصحراء الكبرى في الجنوب»[١٠١]. فاللغة هي المعيار الأول للانتماء إلى هذه البلاد، وأي ناطق بالعربية يقطنها هو عربي، أياً كان دينه أو عرقه أو تاريخ عائلته أو انتماؤه الرسمي[١٠٢]. وبسبب رباط اللغة تتصل هذه البلاد جميعاً وينتسب قطّانها بعضهم إلى البعض. وقد صُنّفوا عرباً و «العرب أمة واحدة»[١٠٣]. وهذه الأمة لا يقدر على نكران وجودها والمحالة دون وحدتها، لا الإرادة ولا الاقتصاد، ولا الدم ولا الدين، ولا تشظّيها السياسي الحاضر في دول عديدة، ولا خضوعها في الماضي لحكام أجانب.

ولما كانت اللغة ذلك العنصر الأول في دعوة الحُصْري إلى الوحدة العربية، فإن قلبه لم يهوَ إلى العربية العامية. وهو يرى فيها عامل تقسيم، ولا شك في أن تعدد اللهجات بين المناطق العربية يضعف حجته في وحدة اللغة العربية، ومن ثم الأمة العربية. وبُعيْدَ وصوله إلى العراق سنة ١٩٢١، خاض في مناقشة حول الأمر في حفلة عشاء في منزل الآنسة جرترود بل، الخبيرة البريطانية المعروفة في الشؤون العربية. وادّعى الحضور أن العلاقة بين العربية الفصحى والعربية العامية الآن، أشبه بما بين اللاتينية

---

(١٠١) «العروبة أولاً»، ص ١١.

(١٠٢) المرجع نفسه، ص ١٢.

(١٠٣) المرجع نفسه، ص ١٣.

والفرنسية[١٠٤]. واعترض الحُصْري بقوة على هذا القول، لكنه أقر بوجود الفروق بين الفصحى والعامية، واجتهد في تهوينها. وكتب مرة، أن على العرب التحسب لخطر انتشار اللهجات العامية، لأن الانقسامات التي تحدثها، توهن الوحدة القومية وتيسّر بلوغ المقاصد الاستعمارية[١٠٥]. وبيّن في صحيفته العراقية «مجلة التربية والتعليم» ضرورة تعليم العربية الفصحى في المحادثة، ثم دعا فيما بعد إلى التوفيق بين العامية والفصحى المبسطة التي يهون تعلّمها[١٠٦].

ولحظ الحُصْري في أحيان، فهمًا خاطئاً لكلمة عربي نفسها، ورأى أن البعض يطلقونها على البدو غير المتحضرين، فيأنفون التكني بها. واضطر إلى تصحيح هذا الفهم في أقوال تقطع أن اللغة تميز العربي، لا الصنعة أو نمط العيش. وأوضح بقوله: «إن مدلول كلمة «عرب» لا يختص بالبدو وسكان الصحراء، أو بسكان الجزيرة العربية. إنه يشمل جميع الناطقين بالضاد، من بدو

---

(١٠٤) «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ص ٥٨ ـ ٥٩.

(١٠٥) «الاستعمار والتعليم»، في «الرسالة»، السنة الرابعة، العدد ١٣٧ (١٩٣٦)، ص ٢٥٥. أنظر أيضاً: Chejne: «Arabic Language»، ص ١٦٦.

(١٠٦) «اللغة الفصحى في المحادثات»، في «مجلة التربية والتعليم»، السنة الأولى، العدد الخامس (١٩٢٨) ص ص ٢٦٥ ـ ٢٦٨؛ و«دروس في أصول التدريس»، المجلد الثاني، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٤٨، ص ص ١٢٢ ـ ١٢٦؛ و«آراء وأحاديث في اللغة والأدب»، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٦، ص ص ٤٠ ـ ٤٦؛ وسيرد ذكره فيما يلي في عبارة «اللغة والأدب».

وحضر، ومن سكان المدن والأرياف والصحارى والجبال»[١٠٧].

واحتاج الُحصْري إلى ما يسوّغ قوله إن البقاع الواسعة والشعوب المتعددة التي سمّاها عربية تتشارك في التاريخ فعلاً. فقال إن ما من أمة أو دولة كان لها تاريخ واحد على مدى وجودها. ولا بد إذن من فهم وحدة التاريخ على أنها «الوحدة النسبية والغالبة التي تتجلى في أهم صفحات التاريخ: أهم صفحات التاريخ التي أوجدت ثقافة الأمة الأساسية، وأعطتها لغتها الحالية، وطبعتها بطابعها الخاص...»[١٠٨]. ومفهوم الُحصْري لوحدة التاريخ العربي، حتى في صيغته هذه، لهو مفهوم مثالي مُغالٍ. وفي النتيجة تبدو اللغة هي عنصر التوحيد الطبيعي الأول لدى الأمة العربية. إلا أن في مكنة التاريخ مع هذا، أن يكون في طليعة مصادر الإلهام القومي[١٠٩].

ويشهد بضرورة الوحدة العربية وحتمها وكونها أمراً طبيعياً،

---

(١٠٧) «العروبة بين دعاتها ومعارضيها»، ص ١٢٤. أنظر أيضاً «مذكراتي» المجلد الثاني، ص ٦٧؛ و«دور مصر في النهضة القومية العربية»، في «الوطنية»، ص ص ١٤٤ - ١٤٥. هذه الدراسة صدرت أولاً في بغداد في صحيفة «البلاد»، سنة ١٩٣٦.

(١٠٨) «عوامل القومية»، في «أبحاث مختارة»، ص ٥٤.

(١٠٩) يستوضح كِني (Kenny) محقاً، قول حوراني إن المدماك الموضوعي الوحيد للأمة عند الحصري هو اللغة، ويدلل على ايمان الحصري بأثر التاريخ القومي المنتقى في حث الأمة على التحرك. أنظر: «al - Husri's Views»، ص ص ٢٤٣ - ٢٥٤؛ و Hourani: «ArabicThought»، ص ٣١٣. وسنعرج فيما بعد، ص ص ٢٠٣ - ٢١١، على المهمة التي يراها الحصري للتاريخ.

واعتناق الحُصْري قضيتها، التصريح التالي المقتطف من محاضرة ألقيت في دمشق سنة ١٩٤٤:

«إنني من الذين يؤمنون بالوحدة العربية إيماناً عميقاً، ومن الذين يقولون بوجوب العمل من أجلها عملاً متواصلاً، دون توانٍ أو تخاذل. إنني اعتقد جازماً بأن الوحدة العربية ضرورية لحفظ كيان الشعوب العربية. كما اعتقد أنها طبيعية بالنسبة إلى حياة الأمة العربية وتاريخها الطويل. فلا أشك أبداً في أنها ستتحقق يوماً من الأيام، إن عاجلاً أو آجلاً. لا أدري فيما إذا كان ما بقي لي من العمر سيسمح لي بإدراك ذلك اليوم. غير إني أقول بكل إخلاص: إذا قدر لي أن أدرك اليوم الذي ستتحقق فيه الوحدة العربية، سأعتبر نفسي أسعد الناس جميعاً، وسأنسى كل ما كابدته من مشاق وآلام، وسأترك هذه الحياة، راضياً مرتاحاً»(١١٠).

وعلى غرار ما كان من أمر الأمم الأوروبية، قال الحُصْري إن الأمة العربية لا روابط عندها تنسخ روابط اللغة والتاريخ. ولما ادعى رئيس تحرير مجلة «روز اليوسف» القاهرية أن مصر والعراق، ربما اتحدا بسبب مصالح غير تلك الناجمة من كونهما بلدين عربيين، رد الحُصْري بأن مثل هذه المصالح ما كانت لتقوم

---

(١١٠) «الاستقلال الثقافي»، في «حول الوحدة الثقافية العربية»، بيروت، ١٩٥٩، ص ص ١٠٦ ـ ١٠٧. ويندر أن يصارح الحصري بمشاقه الشخصية على هذا النحو. وربما كان ذاك على سبيل البلاغة، أو لعله فعلاً من أعراض الحقبة العسيرة ولا شك في حياته، بعد طرده من العراق سنة ١٩٤١.

لولا شراكة اللغة والتاريخ الطويل. وأسقط الدين والجغرافيا من حسبانه وأكد أن لمصر من العناصر المشتركة مع العراق أكثر مما لها مع مسلمي تركيا، أو إثيوبيا القريبة(١١١).

واحتج بالحجج ذاتها في مناقشته لمسألة الإرادة. فكل متحدث بالعربية عربي، أكان يعي ذلك أم لا يعيه، أو كان يريد أم لا يريد(١١٢).

وكانت تنحية الدين من بين أسس الولاء الشخصي والانتماء القومي، في الشرق الذي يغلب عليه الإسلام، لإحلال الروابط القومية العلمانية اللغوية والتاريخية محله، مبادرة دقيقة(١١٣). لكن الحُصْري اتخذها على عاتقه. فماز التاريخ العربي عن التاريخ الإسلامي. وكذا على نحو شبيه، أخذ العرب المسيحيون يدللون على انتمائهم الثقافي إلى مجتمع اتجاهه إسلامي(١١٤). فسعى الحُصْري إلى تأكيد هذا الانتماء وتلطيف الاتجاه الإسلامي في المجتمع العربي عموماً. وأفضى بحجج الكواكبي ومحمد عبده

---

(١١١) «العروبة أولاً»، ص ص ١٦٦ - ١٦٧. وفي هذا رد الحصري على مقالة نشرتها المجلة في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٥٣، كتبها إحسان عبد القدوس.

(١١٢) «القومية العربية»، في «القومية العربية»، ص ص ٦٥ - ٦٦.

(١١٣) يأتي على ذكر النزاعات والارتباك في المرحلة الانتقالية هذه، كتاب: Leonard Binder: «The Ideological Revolution in the Middle East», New York, 1964. أنظر على الخصوص الفصول الثاني والرابع والخامس.

(١١٤) ومنهم ناصيف اليازجي وبطرس البستاني. أنظر: Antonuis: «Arab Awakening»، ص ص ٤٥ - ٥٤.

ورشيد رضا حول عروبة الإسلام، إلى خلاصة عَلمانية، وتجنب الخوض في المسائل اللاهوتية التي شغلت أولئك المفكرين.

ولذا أمعن الحُصْري في ذكر الحضارة الراقية العربية الخالصة في الجزيرة العربية قبل الإسلام. واستدل على رقيّها بلغتها. فالقصيدة الجاهلية والقرآن اشتملا على مفردات تفيد معاني مجردة، وتدل على تطور فكري رفيع المستوى في الجزيرة العربية قبل الإسلام[١١٥]. وتثبت أيضاً وجود اللغة العربية، والأمة العربية إذن، قبل الإسلام[١١٦]. وهذا التراث يخص جميع العرب، ولهم أن يفخروا به.

ويقر الحُصْري بأن ظهور الإسلام غيّر مسار تاريخ العرب، وأمدّهم بحوافز الفتوح التي نشرت الدين وأوسعت لامتداد القومية العربية[١١٧]. واختار الحُصْري في هذا الصدد، أن يجدّ في التدليل

---

(١١٥) «ما هي القومية؟»، ص ٢٥٢، و«اللغة والأدب»، ص ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

(١١٦) أنظر: Hourani: «Arabic Thought»، ص ٣١٥. وإلماح الحصري إلى أن لغة القرآن مستمدة من البيئة الفكرية، في ذاك الزمن، يطرح مسألة إيمانه أو عدم إيمانه بأن القرآن وحي إلهي، وأنه كلام الله. والأرجح أنه لم يكن يؤمن بذلك، فيؤكد هذا نزعته العلمانية. [ليس بالضرورة. فالفقهاء اعتدّوا أن الملامح الكثيرة المشتركة بين القرآن الكريم والبيئة العربية في عصر الرسول - ومنها أسباب نزول الآيات مثلاً - دليل على أن الله أراد تقريب معاني القرآن إلى أفهام الناس. ويمكن للمسلم إذن أن يجد صلة وثيقة بين القرآن والبيئة العربية زمن نزوله، دون أن يعني هذا بالضرورة، أنه لا يؤمن بنزوله - هـ. م.].

(١١٧) «ما هي القومية؟»، ص ص ٢٥٢ - ٢٥٧.

على قوة التعريب في بقاع، وعلى لزومه حدوداً معينة لدى اصطدامه بثقافات قومية راسخة في بقاع أخرى. ولذا مكث الحُصْري على تمييزه بين التاريخ العربي والتاريخ الإسلامي. ففيما اتخذت بعض الشعوب المفتوحة، اللغة العربية لغة تخاطب وعبادة، دون أن تعتنق الإسلام ديناً، أصبحت هذه الشعوب شريكاً في رباط اللغة، وفي القومية العربية. لكن شعوباً أخرى، كمثل الفرس وبعدَهم الترك، اعتنقت الإسلام ديناً، واحتفظت بلغاتها؛ فلم تتعرب وحافظت على تاريخها وأدبها وشخصيتها القومية(١١٨).

ونسب الحُصْري إلى الإسلام أنه كان بمثابة بذار للقومية العربية، لكنه في هذا أيضاً كان يقصد اللغة أكثر من الدين. ففي قرون التفتت السياسي والتردي الثقافي التي مرت على العالم العربي، كادت اللغة العربية تنصدع إلى لهجات لا تفهم. لكن لغة القرآن الثابتة المفهومة حمت الفصحى وأمكنت لبعثها في مرحلة النهضة الحديثة(١١٩). ومن حيث العلاقة بين القومية واللغة، ارتأى الحُصْري أن الإسلام حمى القومية العربية.

غير أن هذا الأمر لا يعني أن الإسلام والقومية العربية ملازم

---

(١١٨) المرجع نفسه، ص ص ٢٥٣ ـ ٢٥٥؛ و«العروبة أولاً»، ص ص ١٨٦ ـ ١٨٩. وهو يميز أيضاً بين ما يسميه الآداب الإسلامية كالشاهنامة، للكاتب الفارسي الفردوسي، والآداب العربية الخالصة التي قال إن النصارى والمسلمين وضعوا فيها مؤلفات عظيمة. أنظر: «اللغة والأدب»، ص ٢٥١ ـ ٢٥٥.

(١١٩) «ما هي القومية؟»، ص ٢٥٥.

أحدهما للآخر. فالتاريخ الحديث أثبت للحُصْري أن الإسلام كان له فضل بالفعل على نشوء القومية العربية على مهل. ولذا رأى في غزو العثمانيين الأرضين العربية في القرن السادس عشر، قبولاً عربياً بالرضوخ لسلاطين يسمّون أنفسهم خدّام الإسلام وحماته[١٢٠]. على أن هذا الرضوخ أفضى إلى الارتهان لبدعة انتقال سلطة الخلافة. وحاول الحُصْري أن يبرهن بالدليل التاريخي على أن أسطورة انتقال الخلافة من المتوكل، الخليفة العبّاسي الأخير، إلى السلطان العثماني سليم الأول، ومنه إلى آل عثمان، غير صحيحة[١٢١]. وسيّان صحتُها وزيفُها، فالعرب المسلمون رضخوا لسلطان الخليفة العثماني الروحي، فتأخر النهوض القومي العربي. وكان لا بد من حركة قومية عربية لمسايرة النهضة الفكرية العربية في القرن التاسع عشر. وبدلاً منها واجهت النهضة ردة دينية ترى في القومية مخالفة لشرائع الإسلام، وفي طاعة جميع المسلمين للخليفة واجباً[١٢٢]. والخليفة كان هو السلطان، وقد حاول أن يقمع القومية باستبدال التركية بالعربية في المدارس والإدارة العربية.

ولذا نشأت القومية العربية في كنف جماعات لا تخضع مباشرة

---

(١٢٠) «البلاد العربية والدولة العثمانية»، ص ص ٤٠ ـ ٤١؛ و«نشوء الفكرة القومية»، ص ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(١٢١) «البلاد العربية والدولة العثمانية»، ص ص ٤٢ ـ ٤٦. وأثبت باحث آخر زيف انتقال الخلافة. أنظر: «Khalifah», by T. W. Arnold, in the Encyclopaedia of Islam, 1 st. ed.

(١٢٢) «ما هي القومية؟»، ص ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

لسلطة الخليفة الدينية[١٢٣]. وأول حدث ذي شأن شق عصا الطاعة على هذه السلطة، هو الثورة الوهّابية في نجد وتمرد محمد علي على السلطان. وأقر الحُصْري بأن أيّاً منهما لم يكن حركة قومية، لكنه شعر بأن تأسيس محمد علي دولة عصرية في مصر أعد السبيل إلى نهضة عربية أدبية وفكرية[١٢٤].

أما نشاط العرب المسيحيين في سورية الكبرى والعراق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فكان أوثق ارتباطاً بنشوء القومية العربية. فالعرب المسيحيون كانوا يرون الحكم العثماني حكمًا أجنبياً، لأن أية علائق دينية لم تربطهم بالخليفة، وواجهوا هذا الحكم من وجهة قومية تعذرت على العرب المسلمين آنئذٍ. كذلك اكتسبوا بضع امتيازات ومنظمات طائفية خاصة حرّمت على المسلمين. وعلاوة على هذا، تاح للنفوذ الفكري الأوروبي توغلٌ أوسع، بسبب علاقاتهم بالغرب المسيحي[١٢٥]. وأضفى نشاط المرسَلين زخماً على النهضة الأدبية، باستخدام العربية في جميع وجوه النشاط الديني بين العرب المسيحيين. وتَرجَّعَ صدىً لدى بعض العرب الأرثوذكس الذين تذامروا في صدد طقوسهم وقسسهم الناطقين بالإغريقية. وفي سنة ١٨٨٩، ارتقى عربي سوري سدة

(١٢٣) يروي الحصري بالتفصيل تاريخ هذه الحقبة في كتاب: Kenny: «al Husri's Views»، ص ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨. وانظر: «البلاد العربية والدولة العثمانية»، ص ص ٩٧ ـ ١٣٦.

(١٢٤) «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(١٢٥) المرجع نفسه، ص ص ١٦١ ـ ١٦٢، ١٦٥ ـ ١٦٦؛ و«البلاد العربية والدولة العثمانية»، ص ص ٩٥ ـ ٩٦.

بطريركية إنطاكية الأرثوذكسية، واعتد الُحصْري هذا الأمر أول انتصارٍ حق للقومية العربية[١٢٦].

وأدرك العرب المسيحيون بهذه الحركة مآثر ما قبل الإسلام، فاستطاعوا والمسلمين أن يكتشفوا الذات اللغوية والتاريخية المشتركة بينهم، وأن يجمعوا الصوت على طلب الإصلاح، ويباشروا أخيراً ثورة عربية حقاً «متحررة من قيود نزعة العثمانية الإسلامية»[١٢٧]. وفي حصيلة التحليل أخفق الدين في منع اتحاد أولئك الذين قُدّر لهم الارتباط بأسباب تتعدى الدين:

«إن العروبة لم تكن في الماضي ولا في الحاضر مقصورة على طائفة من الطوائف أو دين من الأديان. وإن التعاون بين المواطنين العرب ـ على تفاوت أديانهم ـ كان قوياً في الماضي، كما كان كذلك في النهضة العربية الحديثة... لهذا ينبغي العناية ببث روح التضامن والتعاون بين مختلف الطوائف، وإشعارهم بأنهم إخوة، وأن من واجبهم أن يضعوا الأهداف القومية فوق الأعتبارات الطائفية»[١٢٨].

وعلى ما يمكن توقعه من تناول الُحصْري الآنف للمكوّنات القومية عموماً، ليست للاقتصاد مكانة في صدارة عوامل القومية

---

(١٢٦) «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ١٩٦ ـ ١٧١.

(١٢٧) المرجع نفسه، ص ٢١٩.

(١٢٨) «العروبة بين دعاتها ومعارضيها»، ص ص ١٢٤ ـ ١٢٥. ويستشهد الحصري ما يرى أنه القرارات الصالحة التي صدرت عن المؤتمر الثقافي العربي الأول في لبنان سنة ١٩٤٧.

العربية والوحدة عنده. فقد داوم على القول، كما قال في القومية الأوروبية، إن التنوع الاقتصادي كذاك الذي بين لبنان وسورية مثلاً، لا ينفي احتمال الرغبة في الانتماء إلى أمة واحدة أو في الوحدة السياسية. وهو نادى بالوحدة الاقتصادية لكنه رأى أن تسبقها الوحدة السياسية القومية(١٢٩).

وكمثل القومية الأوروبية، تستند العروبة إلى أساس وجداني لا مادي. فالمرء عربي لأنه ولد عربياً أولاً، دونما تفكير بفوائد أو مخاسر. كذلك العروبة مسألة إحساس ومشاعر، مثل حب الطفل لأمه(١٣٠).

وآمن الحُصْري بأن تعريفاته الموضوعية المستندة إلى وقائع التاريخ، تبينّ أن العرب يشكلون أمة على غرار الأمم الأوروبية، أي باللغة والتاريخ. على أن التعريف وحده لا يكفي. فالوحدة العربية، على رغم حتمها لكونها طبيعية، ستؤخَّر إلى ما لا نهاية، حتى يصاغ نهج للحض على إدراك أسس هذه الوحدة(١٣١). فقيمة القومية في رأي الحُصْري، وفق ما بيَّنا، هي في أنها قوة حافزة في التاريخ الحديث؛ ويقتضي مسار التاريخ أن تكون تلك مهمتها لدى العرب أيضاً. وعلى هذا، يتعين أن نذكي لدى العرب تلك المشاعر التي أضرمت الشعلة القومية في أوروبة. فالإرادة وحدها لا تنشيء الأمم، لكن إرادة الوحدة المستندة إلى أسس معرفة الذات، ينبغي إذكاؤها:

---

(١٢٩) «القومية العربية»، ص ص ٧٩ ـ ٨٠؛ «العروبة أولاً»، ص ١٣٣.

(١٣٠) «القومية العربية»، ص ص ٨٤ ـ ٨٧.

(١٣١) «المحاضرة الافتتاحية»، ص ١٩.

«إن كل شعب يتكلم العربية، هو شعب عربي. وكل من ينتسب إلى شعب من هذه الشعوب العربية، هو عربي. أما إذا لم يعرف هو ذلك، ولم يعتز بالعروبة، فعلينا ان نبحث عن الأسباب التي تحمله على الوقوف هذا الموقف. فقد يكون ذلك ناتجاً عن الجهل، فعلينا ان نعلمه الحقيقة. وقد يكون ناشئاً عن الغفلة أو الانخداع، فعلينا أن نوقظه ونهديه سواء السبيل. وقد يكون ناتجاً عن فرط الأنانية، فيجب علينا أن نعمل للحد من أنانيته»[١٣٢].

وسنتناول جهود الحُصْري في مناضلته لأعداء العروبة هؤلاء، واقتراحاته لتعليم العرب وإِفاقتهم وتهذيبهم من أجل توحيد أمتهم على نحو ما عرّفها، وذلك في إطار صياغته للوعي القومي الجديد الساعي إلى التقدّم والتغيير.

---

(١٣٢) «القومية العربية»، في «القومية العربية»، ص ص ٦٥ ـ ٦٦.

الفصل الرابع

العروبة أولاً:

المناداة إلى الوحدة



أخصام الوحدة: الاستعمار والإقليمية

قيل إن السمات الأولى التي وسمت الحركة القومية العربية بين الحربين الكونيتين هي نماء التشاؤم والسلبية والشك[1]. ولا مراء في أن الإحساس العربي الواضح في هذه المرحلة هو النقمة من التجزئة واحتلال فرنسة وبريطانية للأرضين العربية. وألقيت التبعات بإخفاق الثورة العربية في تشكيل أمة عربية موحدة، على الألاعيب الاستعمارية. ولذا أَشعَرَت حركات الاستقلال العربية فيما بين الحربين، سواء منها الإقليمي أو القومي العام، بشعارات معادية للغرب. وحتى بعد الاستقلال، كانت المؤامرات الاستعمارية كثيراً ما ينسب إليها إخفاق المناهج الداخلية.

أما الحُصْري فيتناول مسألة النفوذ الغربي من موقعين متصلين. فمن موقع لا يتردد في اتهام المستعمرين بعدائهم للعروبة، وبأن أطماعهم هي السبب الأول لانقسام الأمة العربية في دول منفصلة بعد الحرب الكونية الأولى. ومن مفرداته: «المطامع الاستعمارية»، و«مساومات الدول الأجنبية». ويستخدم الحُصْري هذا النمط من

---

(١) أنظر: Nuseibeh: «Ideas»، ص ٥٥؛ و Khadduri: «Political Trends»، ص ص ٢١ - ٢٣.

البلاغة لاستنهاض عروبة تستند إلى مقارعة النفوذ الخارجي، ويتخذ الموقف الوجداني القومي العربي المعادي للغرب.

على أن تصريحات الحُصْري المعادية للاستعمار تشكل، من موقع آخر، عنصراً منطقياً ضرورياً في نظريته الشاملة حول اللغة والتاريخ؛ فحتى يتسنى له القول إن الإمة العربية كيان طبيعي، يتعين عليه البيان أن العوامل الخارجية لا الداخلية هي التي تحول بين الأمة ووحدتها الحق. ولذا فهو غالباً ما ينتقد أفعال الغرب حيال العرب، إلا أن مناقشاته تسلك في المعتاد سبيل الحجج التاريخية المصوغة بأناة، ونادراً ما تجنح إلى أسلوب البلاغة القاذعة. وخلاصاته هي هي على الدوام: فليس من فروق أساسية بين العرب تستدعي تفرقهم في دول منفصلة. واهتمامه في هذا الشأن ينصرف إلى الدول العربية المشرقية: سورية والعراق والأردن ولبنان وفلسطين التي قُدّت من الولايات العثمانية السالفة(٢).

ولا يختلف أسلوب الحُصْري في معالجة هذا الأمر إلّا فيما ندر. فهو يصف بكثير من التفصيل سياسة الدول العظمى في السنوات التي سبقت الحرب الكونية الأولى وتلتها مباشرة. ثم يبينّ أن هذه السياسة، لا الفروق التاريخية أو اللغوية بين العرب أنفسهم، كانت سبب انقسام الأمة العربية. وللتمثيل النموذجي هذا المقتطف من خطبة ألقاها في القاهرة سنة ١٩٥٠:

(٢) واعتبر الحصري في الاستعمارين الفرنسي والايطالي في شمال إفريقية، ودانهما. أنظر: «البلاد العربية والدولة العثمانية»، ص ص ١٥٣ - ١٩٣. أما اهتمامه الخاص بمسألة مصر، فنأتي على ذكره بعد.

«إن الحقائق والوقائع... لا تترك مجالاً للشك في أن انقسام الولايات العربية إلى دول عديدة، إنما حدث من جراء مساومات الدول الأجنبية ومطامعها، لا من جراء نزعات أهالي البلاد ومصالحهم. كما أن تخوم الدول المذكورة تقررت بناء على رغبات تلك الدول الأجنبية واتفاقاتها، لابناء على ضرورات الأوضاع الطبيعية أو بناء على مقتضيات المصالح المحلية... كيف يجوز لنا أن نعتبر - مثلاً - أهل سوريا أمة قائمة بذاتها، مختلفة عن أهل العراق، وأهل لبنان؟ كلا، أيها السادة! إن كل ما سردته وشرحته آنفاً، يدل دلالة قاطعة، على أن الفروق التي تظهر لنا الآن بين أهالي هذه الدول العديدة، إنما هي فروق عارضة سطحية... فيجب علينا أن لا نتردد في القول بأن السوريين والعراقيين واللبنانين والأردنيين والحجازيين واليمانيين كلهم ينتسبون إلى أمة واحدة، هي: الأمة العربية»[٣].

ويرجّعُ الُحصْري القولَ إن وجود الاستعمار لا يتفق مع المسار الطبيعي في العالم العربي. ويمثّل البعض بأمثال أوروبة الشرقية والجنوبية الشرقية، للتدليل على أن زوال الإمبراطوريات ينشيء بطبيعة الحال العديد من الدول. ويقول الُحصْري إن الأمر الطبيعي في شأن تلك البقاع من العالم، ليس نشوء عديد من الدول من حطام السلطنة العثمانية والإمبراطورية النمسوية

(٣) «القومية العربية» في «القومية العربية»، ص ص ٥٧ - ٥٨. أنظر أيضاً: «البلاد العربية والدولة العثمانية»، ص ص ٢٤٧ - ٢٤٩؛ و«نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٢٢٥ - ٢٢٨؛ و«العروبة بين دعاتها ومعارضيها»، ص ص ١١ - ١٥.

المجرية، بل أنها كانت جميعاً دولاً قومية ضمت المتكلمين كلَ لُغةٍ على حدة. غير أنه «ما كان من الطبيعي أبداً أن تنبثق عنها [عن السلطنة العثمانية] دول عربية عديدة، مثل العراق وسوريا والأردن، مع وحدة لغاتها»(٤). وهذا يثبت في رأي الُحصْري، أن الأجانب أفسدوا الترتيب الطبيعي للأمور، حين افترضوا مصالحهم المادية الخاصة.

ومع أن الُحصْري لا يتوانى عن صفة الاستعمار بأنه عدو الوحدة العربية، إلا أنه لا يسعى من هذه الصفة إلى بث كراهة الأجانب. بل يسعى إلى إثبات أن العرب أمة واحدة بطبيعة الحال. ويجتنب الُحصْري إظهار القومية العربية على أنها استجابة للعوامل الخارجية فقط. وتخصيصاً، يمكن للهزيمة أن تفعل في العرب ما فعلته في الألمان بعد معركة يينا، إذ أثبتت الحاجة إلى الوحدة والمشاعر الوطنية(٥). ويدلل على هذا المسار بأن العرب لم يخسروا معركة فلسطين برغم امتلاكهم سبع دول، بل خسروها

(٤) «العروبة بين دعاتها ومعارضيها»، ص ص ١٩ - ٢٣. والمقتطف من ص ٢٣. وأكثر ما يُحفِظ الحصري في هذا الأردن. فهو كثيراً ما يمثل به مثالاً للكائنات غير الطبيعية التي يبتدعها الاستعمار. أنظر المرجع نفسه، ص ص ١١ - ١٥؛ و«القومية العربية»، في «القومية العربية»، ص ص ٥٥ - ٥٦؛ و«العروبة أولاً»، ص ص ٢٦ - ٢٩.

(٥) ويمثّل لهذا بمثل فخته وأرنت اللذين كانا أمميين حياديين حتى أيقظت معركة يينا مشاعرهما الوطنية. أنظر: «بين الوطنية والأممية»، في «الوطنية»، ص ص ٨٢ - ٨٣. أنظر أيضاً Kohn: «Arndt»، ص ص٧٨٧ - ٧٨٨؛ وكتاب آخر له: «The Eve of German Nationalism»، ص ٢٥٧ - ٢٥٩، ٢٦٥ - ٢٦٩.

بسبب ذلك. ولذا ينبغي أن تكون هزيمة فلسطين حافزاً للعرب على فحص ذواتهم وحاجاتهم، ومُعيناً لهم على أن يدركوا أن الوحدة واجب مقدس(٦).

غير أن استنكار الحُصْري للأعمال الغربية لم يحمله على الكراهة العمياء، ولا على دَين الاستعمار على أنه السبب الوحيد لانقسام الأمة العربية. فهو يجيل طرفه في الداخل أيضاً، فيلمح بين العرب أنفسهم بضع عقائد إقليمية اعترضت انتشار العروبة وقيام الوحدة. وأسهب الحُصْري بعض الشيء في معالجة الإقليمية، لكن جلّ اهتمامه بهذه المسألة انصرف إلى مصر. ففي رأيه أن امتناع مصر عن الإسهام في الحركة القومية العربية قبل ثورة عبد الناصر، كان واحداً من العقبات الداخلية الأولى دون الوحدة العربية.

ومن أول الأمور التي واجهها الحُصْري بعد التحاقه بالعرب،

---

(٦) «العروبة أولاً»، ص ص ١٤٨ ـ ١٤٩. ولا يتناول الحصري مسألة فلسطين على نحو شامل كبعض القوميين العرب الآخرين. ولا يمعن في ذكر المعركة الأخيرة أو يسهب في الفظائع الإسرائيلية. فأسلوبه أشد حذقاً؛ إذ يرجّع القول على حتم الوحدة العربية، وفيها فلسطين. ويرى مهمته في تحرير الأرض داعيةً، لا مخططاً للعمل المباشر. ففي تقرير قدمه إلى مؤتمر بلودان اقترح خطة لمقارعة المزاعم الصهيونية ببث المعلومات في الغرب والشرق وفي الجيل الطالع من العرب، وهو جيل سيلقى أشد الخطر من الصهيونية. هذا التقرير الذي وضع سنة ١٩٣٧، نشر بعنوان: «حول القضية الفلسطينية»، في «مذكراتي»، المجلد الثاني، ص ص ٤٦٩ ـ ٤٧٣.

معاينته في القاهرة ثورة ١٩١٩ على البريطانيين[٧]. وارتقب أن يتابع المصريون بقيةَ العرب، في الحملة القومية من أجل الاستقلال والوحدة. لكن مصر، حتى مجيء عبد الناصر بعد ثورة ١٩٥٢ بإعلان رسمي بعروبتها، عزلت نفسها عن الحركة القومية العربية العامة، وتجاهَلَها في المقابل معظم القوميين العرب الآخرين. ولم يقوَ الحُصْري يوماً على قبول هذه العزلة. ففيما بين الحربين الكونيتين، وحتى في أواسط الخمسينيّات جرّد حملة دعاوية شديدة اتخذت ثلاثة مسالك رئيسية: الأول، أن مصر بلد عربي؛ والثاني، أن مصر يتعين أن تقود في الواقع العالم العربي؛ والثالث، أنه لا يجوز للمصريين أن تكون لهم روابط ولاء مبدئية وهوية غير العروبة.

كانت هذه الحجج في مبدئها وحيدة، إذ احتج بها الحُصْري في حقبة كانت مصر تبحث فيها عن انتماء، إما إلى الإسلام الديني، أو إلى تراث علماني غير عربي. ولم تكن مصر في رأي زعمائها، ولا في رأي بقية العالم العربي، دولة عربية في البدء[٨]. وموقف

---

(٧) قصد الحصري القاهرة ليجمع فيها مواد تربوية لأجل عمله في سورية مع فيصل. أنظر فيما قبل ص ١٠٠.

(٨) في مقابلة مع المؤلف في ٢٨ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٦، تذكّر الحصري مصرياً قال له إن مصر لا تريد عرباً ولا زعامة. على أن هذا الموقف تبدل تماماً على الصعيد الرسمي. ففي كانون الأول (ديسمبر) ١٩٦٣ قلد عبد الناصر الحصري علناً، وساماً لمآثره في خدمة القضية القومية العربية. لمطالعة رواية للجهود المختلفة التي اجتهدتها مصر من أجل تحقيق ذات ثقافية خاصة بها، أنظر: Marcel Colombe: «l'Evolution de L'Egypte» 1924 - 1950, Paris, 1951، ص ص ١٦٧ - ١٧٣؛ و Safran: =

الحُصْري من مصر يدلل على سعة آفاق عروبته واهتمامه بقيام وحدة شاملة. ولا يقدر على اقتراح مثل هذا النَظْم الجديد المتشدد للولاء، غير امريء لا جذور عميقة له تضرب في المجتمع العربي، ولا تورط في الاعتبارات السياسية أو الارتباطات الإقليمية[٩].

ويُسنِد الحُصْري، بعرض تاريخي قاطع، مقالته أن مصر كانت أبداً، جزءاً من العالم العربي منذ الفتوح الأولى. ويصف البلاد في العصري الأموي والعباسي، على أنها جزء من الإمبراطورية العربية الكبرى الممتدة من وسط آسية إلى الشاطىء الغربي لشمال إفريقية[١٠]. وفي عصور الفاطميين والأيوبيين والمماليك أيضاً،

= «Egypt in Search»، بخاصة ص ص ١٢٥ ـ ١٨٠. وفي مسألة إبعاد مصر عن خطط الوحدة العربية فيما بين الحربين، أنظر: Haim: «Arab Nationalism»، ص ص ٤٥ ـ ٥١. وثمة تحليل واضح للتيارات السياسية والفكرية المحيقة بعزل مصر عن العروبة وتأييدها التدريجي لها، في مقالة Anwar G. chejne: «Egyptian Attitudes Toward Pan - Arabism». The Middle East Journal, XI, n°3 (1957).

(٩) ورثى الحصري لحال التنافس الهاشمي السعودي، من موقع محايد، فلا يأخذ في حسبانه إلا اعتبارات الوحدة. أنظر: «العروبة أولاً»، ص ص ٤٨ ـ ٥١. ودحض حجج الاقليمية اللبنانية في بحث سلمه إلى النادي الثقافي العربي في أواخر الأربعينيات، عنوانه «ثقافة العربية وثقافة البحر الأبيض المتوسط»، في «حول الوحدة الثقافية العربية»، ص ص ١٠٩ - ١٣٣، وبخاصة ص ص ١٢٠ ـ ١٣٣.

(١٠) ولا يفوت الحصري أن مصر استقلت عن العباسيين أيام حكم الطولونيين. لكنه يهوّن من هذا الأمر بقوله إن حدود مصر في ذلك الزمن اشتملت على جنوب سورية كله. أنظر: «القومية العربية»، في=

وصفت أجزاء عديدة من سورية والحجاز وشمال إفريقية، على أنها ضمن حدود مصر. وفي العصور الأدنى إلينا، يقول الُحصْري إن حكم محمد علي لم يقتصر على مصر وحدها، بل احتوى سورية الكبرى وبقاعاً من الحجاز أيضاً[١١]. وأدت وحدة التاريخ هذه، إلى وحدة اللغة والثقافة، وأزالت كل شك في أن مصر بلد عربي[١٢].

لكن مصر ليست بلداً عربياً فقط، بل هي أهم البلدان العربية. ففي بحث وضعه الُحصْري سنة ١٩٣٦، بعنوان «دور مصر في النهضة القومية العربية» قال: «لقد زودت الطبيعة مصر بكل الصفات والمزايا التي تحتم عليها أن تقوم بواجب الزعامة والقيادة في إنهاض القومية العربية»[١٣]. فمصر في موقع القلب من البلدان العربية وفي أغنى بقاعها وأكثرها رقياً؛ وهي تضم أكثر المجموعات العربية تعداداً، وتاريخها في إنشاء دولة عصريا

«القومية العربية»، ص ٦٣. والحصري محق في تعيين حدود سلطان الطولونيين، على أن حكم هذه الأسرة (٨٦٨ ـ ٩٠٥) كان محاولة ناجحة لقطع الصلة بالخلافة العباسية. أنظر: «Tulunids», by H. A. R. Gibb, in the Encyclopaedia of Islam, Ist ed.

(١١) «القومية العربية» في «القومية العربية»، ص ٦١. وعلى رغم أن السودان لم يُذكر في هذا المقطع، إلا أن الحصري يعتده جزءاً من الأمة العربية. أنظر للمثال «العروبة أولاً»، ص ١١٢. ومع إجلال الحصري لمحمد علي، لم يؤمن بأنه عمل بالمبادىء القومية.

(١٢) «القومية العربية» في «القومية العربية»، ص ٦١؛ و«العروبة أولاً»، ص ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(١٣) «الوطنية»، ص ١٤٣. أنظر Haim: «Arab Nationalism»، ص ص ٥٠ ـ ٥١.

أطول تاريخ. كل هذا يجعل لمصر «القيادة الطبيعية» للقومية العربية[١٤]. وفي موقع آخر يقارن الُحصْري مقارنة تاريخية كاملة في مسألة القيادة فيقول: «إني من الذين يعتقدون بأن لمصر مكانة خاصة وممتازة في العالم العربي، وأتمنى - بكل جوانحي - أن تعمل مصر في سبيل تحقيق الوحدة العربية، ما عملته بروسيا في سبيل تحقيق الوحدة الألمانية، وما عملته «البياده مونته» في سبيل تحقيق الوحدة الإيطالية»[١٥].

ولكن إذا كان من شأن اللغة والتاريخ أن يجعلا لمصر القيادة الطبيعية في العالم العربي، فلماذا إذن فشلت مصر، في رأي الُحصْري، في الاستجابة للقضية القومية العربية؟ بعض هذا سببه عزلة مصر النسبية عن موائل القومية العربية، وهي عزلة أحدثها الاحتلال البريطاني[١٦]. والبعض الآخر سببه اعتناق بعض المصريين روابط ولاء تتنافى مع الوحدة العربية. هذه العقائد استفزت الُحصْري إلى استنباط دفق من البيّنات المناقضة لها. فللمثال قال الُحصْري في الرد على القائلين بأن مصر في جوهرها جزء من إفريقية، إن لا وجود لمناطق ثقافة قاريّة، وإن لمصر من العناصر المشتركة مع العراق والكويت أكثر مما لها مع أوغندة وترانسفال[١٧]. وقال آخرون إن هوية مصر ينبغي أن

---

(١٤) «الوطنية»، ص ص ١٤٣ - ١٤٤؛ و«نقد نظام التعليم في مصر»، في «التربية والتعليم»، ص ١٨٤.

(١٥) «العروبة أولاً»، ص ١٢٥.

(١٦) «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٢٣٠ - ٢٣١؛ و«القومية العربية»، في «القومية العربية»، ص ص ٥٩ - ٦٠.

(١٧) «العروبة أولاً»، ص ص ٩٠ - ٩٦.

تؤسس على روابط عامة تأتلف البحرَ المتوسط. فردّ عليهم بأن علائق مصر ببقية إفريقية الشمالية متينة، لاستنادها إلى اللغة والتاريخ، لا إلى ثقافة المتوسط عموماً. ثم حاجَّ الحُصْري على نمطه المعتاد، بأن مصر تشدها إلى الدول العربية الأخرى كبول أقوى من تلك التي تشدها إلى اليونان، أو إيطالية، أو إسبانية[١٨].

واعترض الحُصْري على الجامعة الدينية لأنها تتداخل الولاءَ القومي. وسيؤتى على ذكر أقواله في هذا الشأن فيما بعد بالتفصيل. أما في شأن مصر فمقالته الأولى هي أن القومية المستندة إلى وحدة اللغة والتاريخ، لا المشاعر الدينية، هي التي ينبغي أن تجمع المصريين معاً، لأنهم ليسوا جميعاً مسلمين[١٩].

وشغلت بال الحُصْري أيضاً محاولات بعض المفكرين المصريين صياغة هوية ثقافية مصرية حديثة خاصة، تستند إلى التراث الفرعوني. وتسعّرت على الخصوص، في هذا الشأن، مساجلته مع طه حسين، في أواخر الثلاثينيّات[٢٠]. واعترض الحُصْري على

---

(١٨) المرجع نفسه، ص ص ٩٧ ـ ٩٩.

(١٩) المرجع نفسه، ص ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢٠) طه حسين (ولد سنة ١٨٨٩) [ومات ١٩٧٣ ـ هـ. م.] هو ناقد أدبي نشط استهدف للكثير من الخلاف وحظي باحترام كبير، وكان مصلحاً تربوياً ومترجماً وقصاصاً، وسمي عميداً للأدب المصري الحديث. وقد وضع ترجمة أدبية لسيرته Pierre Cachia في كتابه: Taha Husayn, London, 1956. أنظر أيضاً Hourani, «Arabic Thought», chap. XII و«Egypt in Search»، ص ص ١٢٩ ـ ١٣١، ١٧٥ ـ ١٧٩.

حجج طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» وفيها أن مصر جزء من أوروبة في طابعها وطباعها، وأنها في الوقت نفسه احتفظت بهوية خاصة فرعونية في الجوهر[٢١]. وحمل الحُصْري على الرد بأن طه حسين، حين تجاهل مكانة اللغة، أخفق في لمح ما كان فريداً حقاً في الثقافة المصرية. وتهكّم به في مجموعة أسئلة أوعبها في مقالة كتبها سنة ١٩٣٨، وسأله فيها إذا كان تصريحه بأن المشاعر الفرعونية مقيمة في قلوب المصريين، يعني أنه يجب أن تستعاد لغة الفراعنة وحضارتهم ودينهم[٢٢]. وسأله أيضاً كيف يستطيع تجاهل مسار التاريخ الذي ثبّت مصر في العروبة فقط؟ وقال إن العصر الفرعوني مدفون في طيّات الزمان وإن مصر لا تقدر على نبذ العروبة الحية بحجة الانتماء إلى حضارة ميتة. فما الأسهل للمصري الحديث، أأن يخاطب مومياء تُبعث حية، أم أن يخاطب ابن خلدون؟ فالأهرام لا تنفي أن مصر تتكلم اللغة نفسها التي تُحكى في البلاد العربية الأخرى. والقومية العربية لا تقتضي تدمير الآثار الباقية من مصر القديمة أو زوال الافتخار بها. لكن على المصريين أن يدركوا أنهم عرب أولاً، وأن ولاءهم للأمة

---

(٢١) أنظر نقد الحصري في عنوان عام «حول كتاب مستقبل الثقافة في مصر»، في مجلة «الرسالة»، السنة السابعة، الأعداد ٣١٦ - ٣٢١ (١٩٣٩). وترجم كتاب طه حسين Sidney Glazer في كتاب: «The Future of Culture in Egypt», Washington, D. C., 1954.

(٢٢) «بين مصر والعروبة: كتاب مفتوح إلى دكتور طه حسين»، في «الوطنية»، ص ص ١٢٢ - ١٢٣. هذه الدراسة نشرت أولاً في مجلة «الرسالة»، السنة السادسة، العدد ٢٨٥ (١٩٣٨).

العربية يجب أن يكون هو الولاء الأول[٢٣].

وتظهر ملاحظات مماثلة عبر جميع مؤلفات الحُصْري. وهي جميعاً تفضي إلى خلاصة مشتركة مدوّية، هاك نموذجاً لها:

«إن العروبة تكوّن أهم وأمتن الروابط التي تربط المصريين بعضهم ببعض. لأن جميع المصريين ـ سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين، شرقاويين أو صعيديين ـ يتكلمون باللغة العربية... إذن، فنحن نستطيع أن نؤكد أن مصر عربية، ومستقبلها مرتبط بمستقبل العروبة أشد الارتباط»[٢٤].

فإذا صار الأمر إلى هذا، على نحو ما ينبغي، «فسيقول المصريون، مع أبناء سائر البلاد العربية: ‹العروبة قبل كل شيء، وفوق كل شيء›[٢٥]».

وفيما عينّ الحُصْري مشكلات الإقليمية وتناولها بالنقاش، أخذ يظهر للعيان مفهومه للوحدة العربية[٢٦]. فإذا أدركت بلاد

---

(٢٣) المرجع نفسه، ص ص ١٢٣ ـ ١٢٦؛ «القومية العربية»، ص ص ٩٠ ـ ٩١، ١٢٧؛ «العروبة أولاً»، ص ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٢٤) «العروبة أولاً»، ص ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ١١٣.

(٢٦) وتجادل أيضاً مع أنطون سعادة، لا على أسس الاصلاح عند سعادة، أو سياسته القومية عموماً، وهما أمران أيدهما الحصري، بل على الصفة الإقليمية لعقيدته. أنظر: «دفاع عن العروبة»، بيروت، ١٩٥٦، ص ص ١٥ ـ ٦٣؛ و«العروبة بين دعاتها ومعارضيها»، ص ص ٧٠ ـ ١٣٨. ونجد عرضاً ممتازاً لعقائد سعادة وحزبه في كتاب: Zuwiyya - Yamak: «Nationalist Party».

أنها عربية، فلا شك في أن تدرك ضرورة توحّدها. واستحسن الحُصْري اعتماد العروبة على نحو رسمي في دساتير عدد من البلاد العربية، واعتده خطوة أولى مهمة(٢٧). وعلاوة على هذا، ارتأى في المبدأ أن إنشاء جامعة الدولة العربية بشير أمل باقتراب الوحدة العربية. غير أن الجامعة العربية التي كانت أحد أعز أحلامه، تحولت إلى إحدى أعظم خيباته. فبعد انقضاء ثلاث سنوات على إنشائها سنة ١٩٤٥، قال إنها مؤسسة حية، يغذّيها ويشد عودها روح العروبة(٢٨). لكنه سنة ١٩٥١ دانها على أنها تجسيد للإقليمية لا العروبة، وأنها منظمة تُعنى بصغائر السياسة، بدلاً من بث المشاعر القومية(٢٩).

ورأى الحُصْري أن هذه العقبات دون الوحدة العربية يمكن تخطّيها من طريق إدراك القوى الوحدوية. فانصرفت جهوده إلى هذا المجال منذ أن اعتنق القومية العربية. ولم يَرَ في أساس العروبة رد فعل سلبياً على الكوارث الخارجية أو المشادّات الداخلية السياسية أو العقائدية. فمن شأن مثل هذا الرأي أن يقضي على مفهومي مسار التاريخ والقومية الطبيعية، اللذين أقام

(٢٧) «القومية العربية»، ص ص ٧ ـ ١١.

(٢٨) «صفحات من الماضي القريب»، ص ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢٩) «القومية العربية»، ص ص ٣١ ـ ٣٢؛ و«العروبة بين دعاتها ومعارضيها»، ص ص١٤٠ ـ ١٤٧؛ و«العروبة أولاً»، ص ص ١٥٢ ـ ١٥٣. ويعنف نقد الحصري على الأخص حيال سياسة عبد الرحمن عزام، أول أمين عام للجامعة العربية، التي يرى فيها نزوعاً إقليمياً مصرياً. أنظر: «العروبة أولاً»، ص ص ٦٨ ـ ٧٣، ١١٦ ـ ١٢٦.

عليهما منطقه الوحدوي. ولذا رفض حجة المؤرخ المصري شفيق غربال، الذي قال إن العروبة ليست سوى نتيجة للاستعمار الأوروبي. وإذ نبذ الُحصْري هذه الحجة، ماز العروبة نفسها عن إدراك وجودها. فالعروبة في رأيه نشأت في الماضي البعيد، ودانت بوجودها لوجود اللغة العربية نفسها. وفيما أقر بأن إدراك العروبة والتعبير عنها حديثا عهد، رأى فيها تعبيراً طبيعياً للعلائق اللغوية، لا رد فعل مصطنعاً على الاستعمار[٣٠]. وبدلاً من النظرة السلبية والتشاؤم، حاول الُحصْري إيعابَ منطقِ القوةِ الذاتية الإيجابية في مفهومه للعروبة.

هذه القوة تولّدها وتؤيّدها العوامل الروحية والوجدانية التي يتخذها الُحصْري عناصر أساسية في جهوده لإقامة الوحدة العربية. فللمثال، لما سُئِل أن يعينّ تفاصيل محددة لإقامة الوحدة، اكتفى بالقول:

«إني أعتقد أن أول ما يجب عمله لتحقيق الوحدة العربية ـ في الأحوال الحاضرة ـ هو: إيقاظ الشعور بالقومية العربية، وبث الإيمان بوحدة هذه الأمة... عندما يستيقظ هذا الشعور تمام اليقظة، وعندما ينتشر هذا الإيمان ويرسخ في النفوس تمام الرسوخ... تتوضح السبل، وتتمهد الطرق، أمام الوحدة العربية... وتزول العقبات وتنهار العوائق التي تعترضها... بكل سهولة»[٣١]. ولكن، ما هي وسائل بث هذا الإدراك؟ وكيف

---

(٣٠) «العروبة أولاً»، ص ص ١٨٥ ـ ١٨٦. ويجادل الحصري في هذا المقام مقالة لغربال ظهرت في مجلة «الهلال»، عدد أول كانون الثاني (يناير) ١٩٥٥.

(٣١) المرجع نفسه، ص ٥.

يمكن اكتساب هذا الإيمان ورعايته؟ يعتقد الحُصْري أن الحل في نمط خاص من التربية. فلعله أدرك عناء جيله حيال اضطراب محاولات صوغ عقيدة جديدة، وحيال النقمة الناشئة من خيبة مساعي هذا الجيل بسبب التدخل الخارجي والتشظّي الداخلي، فعلق أماله لمستقبل الأيام، على تربية الناشئة العربية. فالحُصْري، منذ معاودة نظمه دار المعلمين في استنبول سنة ١٩٠٩، وعمله التربوي في العراق، فسورية، حتى عمله في مؤسسة الدراسات العربية العليا، ارتأى التربيةَ الأداةَ الأشد فعلاً من أجل حس وطني ملتزم ومجتمع تقدمي. وعلى غرار بستالودزي وهِردر وفِختِه، الذين تأثر بهم في هذا الصدد، آمن الحُصْري إيماناً راسخاً بخطر التربية القومية ـ القومية في توجهها الوجداني ورؤياها الشاملة معاً. فللمثال ارتأى فِخته، علاجاً لهزيمة بروسية أمام نابليون، أن يعاد تشكيل المجتمع تماماً، بالنظام التربوي(٣٢). ورجّع الحُصْري صدى هذه المشاعر في محتوىً عربي، في دراسة سنة ١٩٣٢، قال فيها إن التربية لا يمكن أن تقصد إلى الحفاظ على المجتمع العربي على حاله، بل يتعين أن تُعنى بدفع جيل الشباب إلى إنشاء مجتمع جديد(٣٣). وفي إطار أساليبه التربوية

---

(٣٢) أنظر: G. H. Turnbull: «The Education Theory of J. G. Fichte», Liverpool, 1926.

(٣٣) «أهم مسائل التربية»، في «التربية والتعليم»، ص ١٤٤. وكتب فخته في هذا الموضوع عموماً، ما يلي: «بوسيلة التربية الحديثة، نريد أن نصهر الألمان في جسم واحد، تحفزه وتحركه بكل أعضائه المصالح ذاتها.. وليس لنا سوى أن نطبق النظام الجديد على كل ألماني بلا استثناء، حتى لا تظل ثمة تربية لطبقة واحدة، بل تربية لكل =

الحديثة، جمع الحُصْري اهتمامه بتحسين المستوى التربوي العام، إلى السعي من أجل جعل الصفوف تربة لبَذر القومية العربية. ولم يكن يكفي، في رأيه، إعداد التلاميذ إعداداً فكرياً؛ بل يتعين أن تُبذر فيهم بذور الكبرياء القومي، وإدراك المقاصد القومية، والمناقب الروحية اللازمة لخدمة هذه المقاصد. فكتب: «لهذا السبب نحن مضطرون إلى حشد جهودنا في تربية الجيل الجديد، نحو الغاية القصوى التي ننشدها، وهي توحيد الأمة العربية وترقيتها»(٣٤). ولا بد من أن نتذكّر رأي الحُصْري في التربية وخطرها في إحداث الوعي القومي، في أثناء المناقشة التالية لموقفه من التاريخ والإسلام والإصلاح الداخلي.

= الأمة...» Fichte: «Addresses»، ص ١٥. ولكن فيما رأى فخته هذه التربية الجديدة على صلة وثيقة بالإرادة الإلهية، وبكل الجنس البشري، لفظ الحصري الجانب الإلهي في الأمر، وحصر مساعي التربية في اطار مباشر هو إقامة الوحدة العربية. أنظر: Turnbull: «EducationalTheory»، ص ٨٠؛ و Fichte: «Addresses» ص ص ٣٨ ـ ٤١.

(٣٤) «أهم مسائل التربية»، في «التربية والتعليم»، ص ١٤٤.

قيمة التاريخ

يفـرد الحُصْري في رؤيـاه للتربيـة القوميـة، مكانـة عظيمـة لاستخدام بعض العناصر التربوية في وجهةٍ، الغرضُ منها تعزيز الإيمان بضرورة الوحدة وإمكانها. ولذا فهو يقرّ بأن عبارة «العلم للعلم» مقبولة، لكنه يصر على ألاّ يُستخلَصَ منها أن التعليم فقط للتعليم[٣٥]. وفي هذا الإطار يَظهر استخدامه الكامل للتاريخ في أجلى الصور.

فالمكانة التي أفردها الحُصْري للتاريخ، أداةً أساسية للقومية، ومسوّغاً للإيمان بالوحدة، أسلفنا في تبيانها. ولما كـان يرى في التاريخ مشاعر الأمة وضميرها، كان منطقياً أن يرتئي إمكان اتخاذ الدراسات التاريخية قوة دافعة لبث الإيمان اللازم لتقريب الوحدة، وتعزيزه[٣٦]. وقال الحُصْري إن الأمم الاستعمارية اعترفت بالخطر

---

(٣٥) «العلم للعلم»، في «الوطنية»، ص ١٤٧.

(٣٦) نطالع فحصاً للآراء العربية الحديثة في التاريخ، ومنها رأي الحصري، في كتاب Anwar G. Chejne: «The Use of History by Modern Arab Writers», The Middle East Journal, XIV, n° 4 (1960)، ص ص ٣٨٢ - ٣٩٦، وبخاصة ص ص ٣٩٠ - ٣٩٤. أنظر أيضاً نقاش Kenny في كتابه «al - Husri's Views»، ص ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

الفعلي للدراسات التاريخية. ودلّل على أن هذه الأمم، كانت حالما تغزو أمما أخرى، تسارع إلى إسناد سيطرتها العسكرية، بسيطرة فكرية أهم مظاهرها بث المعرفة التاريخية بين الناشئة[٣٧]. ورأى في السيطرة الخارجية على تعميم المعرفة بالتاريخ القومي، عملاً هداماً:

«نجد أن الشعور القومي عند الأمم المحكومة يأخذ في الخمود والتضاؤل عندما «يبسط النسيان» أجنحته على «التاريخ القومي». ولاسيما عندما تنصرف الأمة عن تاريخها الخاص إلى «التاريخ» الذي تلفقه وتعرضه عليها السلطة الحاكمة»[٣٨].

وتلك مسألة تصح، على وجه الخصوص، لدى الأمة العربية، التي شوه تاريخَها النزوعُ المناهض للعرب في أعمال المؤرخين الغربيين، والاعتمادُ الجسيم الذي يعتمده بعض المؤرخين العرب على المصادر الغربية[٣٩]. وبحث الحُصْري هذه المسألة الأخيرة، فقال إن النزاع الشديد الذي اتصل قروناً عديدة بين الشرق والغرب، أفضى إلى نفور روحي بين الحضارتين. وقال أيضاً إن هذا النزاع جعل رأي الغرب بالشرقيين عموماً وبالعرب على نحو خاص، رأياً غير مؤاتٍ. هذا الانحياز يبدو جلياً في دراسات تجد فيها الغربيين «يتباعدون عن الحياد» عندما يكتبون عن العرب[٤٠].

وحتى يتهافت أثر هذا الانحراف وتقوم الوحدة القومية، ينبغي إدراك القوة الكاملة التي ينطوي عليها التاريخ القومي،

---

(٣٧) «العلم للعلم»، في «الوطنية»، ص ١٥١؛ و«بين الماضي والمستقبل»، في المرجع نفسه، ص ١١١.

(٣٨) «العلم للعلم»، في «الوطنية»، ص ١٥١.

(٣٩) «أهم مسائل التربية»، في «التربية والتعليم»، ص ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٤٠) المرجع نفسه، ص ١٤٧؛ و«العلم للعلم»، في «الوطنية»، ص ص =

واستخدامها. فهي من أعظم القوى الفاعلة، في رأي الحُصْري:

«لا نغالي إذا قلنا: إن حركات الاستيقاظ والانبعاث ومجاهدات الاستقلال والاتحاد لا تبدأ إلا بتذكير الماضي واستلهام التاريخ... فإن «حب الاستقلال» يتغذى بذكريات الاستقلال المفقود؛ والتوقان إلى السؤدد والمجد يبدأ بالتحسر إلى السيادة الماضية والمجد السالف؛ والإيمان بمستقبل الأمة يستمد قوة من الاعتقاد بماضيها الباهر؛ والنزوع إلى الاتحاد يزداد شدة وحماسة بتجدد ذكريات الوحدة المضاعة»[٤١].

= ١٥٦ - ١٥٧. لتمثيل ما يعده معالجة متحيزة أنظر مراجعته للمجلدين الأخيرين من كتاب Jacques Pirenne: «Les Grands Courants de l'Histoire Universelle» The Middle East Journal, XIII, n° 2(1959)، ص ص ٢٠١ - ٢٠٤. ولا شك في أن بيرين ارتكب أخطاء عديدة في تصريحاته بشأن التاريخ العربي، وأن آراءه تبدي ميلاً إلى معتقدات سياسية جاهزة وافتقاراً إلى الحس الموضوعي في المسائل المتعلقة بالعالم العربي.

(٤١) «العلم للعلم»، في «الوطنية»، ص ١٥٢؛ وكذلك «بين الماضي والمستقبل»، في المرجع نفسه، ص ص ١١١ - ١١٢. ويمثل الحصري بألمانية واليونان وتركيا وبلاد الصرب، كأمثلة عظيمة لأمم أدركت، وعملت بنجاح بموجب هذا الادراك. والملاحظات التالية، وهي لأحد علماء السياسة البارزين، على علاقة وثيقة جداً بتصريح الحصري الآنف: «في مواجهة الشكوك المفرطة، ثمة حاجة إلى وعي تاريخي جديد. فحيثما كان، يتعين على الناطقين عن القوميات الناشئة، أن يقاتلوا ذل الماضي القريب - أي غزو الأمم الأعرق، أو الامبراطوريات الاستعمارية أو امبراطوريات السلالات الحاكمة، أو تفتت أمراء السياسة أو تشرذم العشائر. وحيثما كانوا، يتعين عليهم أن يعبئوا القوى للقيام بعمل شاق تلفه المخاطر. وحجتهم الأقوى هي أن ما كان يوماً، يمكن أن يعود بالتأكيد. وأمجاد الماضي البعيد - أكانت حقيقة أم أسطورة - تصبح=

ولما كان الماضي قمناً أن يطلق هذه القوى الباعثة الملهمة، فعلى العرب أن يراجعوا تاريخهم من منطلق قومي، فيعتمدوه في نظامهم التربوي. ويؤكد الحُصْري بثبات أن التاريخ هو الأداة التربوية الأعظم قيمة والأكثر فائدة بين أيدي المعلمين، من أجل بث المشاعر الوطنية والقومية، «ولذلك نرى من واجبنا أن نتخذ دروس التاريخ محوراً للتربية القومية»(٤٢).

ويتطلب هذا الأمر، مفهوماً تاريخياً انتقائياً، مقاصده واضحة المعالم، ولا بد فيه من الإقلاع عن أسلوب البحث التاريخي المتجرد. وعلى ما قاله روبرت إمرسون: «ليس في مقدورنا فقط أن نبث هنا وهناك ما نحب من أساطير قومية، بأسلوب خيالي ملهَم، بل يتعين علينا أيضاً أن نعمد إلى محفوظات العصور الخالية على ما فيها من تنوّع وفساد، لننتقي منها انتقاءً كيفياً إلى مدى»(٤٣). والحُصْري لم يقرّ جهاراً بضرورة استخدام الخيال

= حليفهم على مقارعة الماضي القريب في الصراع من أجل المستقبل الأفضل». أنظر كتاب Dankwart A. Rustow: «A World of Nations», Washington, D. C., 1967، ص ٤٣.

(٤٢) «أهم مسائل التربية»، في «التربية والتعليم»، ص ١٤٦؛ و«تعليم التاريخ والعلاقات الدولية»، في «آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع»، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٠، ص ص ٢٩ - ٣٠. وسيرد ذكر هذا المرجع فيما يلي في عبارة: «التاريخ والاجتماع». والدراسة المذكورة ألقيت أولاً محاضرة في المؤتمر الثقافي العربي الأول، سنة ١٩٤٧.

(٤٣) أنظر كتاب: Rupert Emerson: «From Empire to Nation», Boston, 1966، ص ١٤٩. وثمة ملاحظات مماثلة شفعت بها اشارات محددة إلى القومية العربية، في كتاب Nuseibeh: «Ideas»، ص ص ٧٧ - ٨٤.

أبداً، فهو يصر على القول إن بعض الأمم استفادت من الأساطير التاريخية الموضوعة، أما العرب فلا حاجة بهم إليها، لأن تاريخهم يزدحم فعلاً بالأمجاد الحق[٤٤].

المطلوب إذن هو الانتقاء، ذاك النمط من النسيان الذي ذكره رينان في خطبته «ما هي الأمة؟» حين قال: «جوهر الأمة هو أن جميع الأفراد يشتركون في الكثير، وأنهم جميعاً أيضاً نسوا الكثير»[٥٥]. ويرى الحُصْري أنه مادام تعقيد التاريخ يجبر المدرّس على انتقاء عدد محصور من الوقائع ليقدمها في صفه، فليكن من أمر هذا الانتقاء أن يعزز الروح القومي في نفوس التلاميذ[٤٦]. وفي رأيه أن هذا يعني نسيان صفحات الماضي السود، لأنها تبطل أثر التاريخ الفكري، وتوهن إيمان التلاميذ بالمستقبل[٤٧]. فجميع الأمم اجتازت مراحل انحطاط، لكن هذه المراحل ليست مما يجب تعليمه.

(٤٤) ويضيف الحصري فيما يخص العرب، أن النبر في أشياء والتعديل في أشياء، يكفيان لإبراز الوجهة القومية، وأنه يؤمن بالدراسات التاريخية الخالصة، لكنه لا يرغب في إدخالها الصفوف، في الأحوال الإنفصالية التي تسود العالم العربي الآن. أنظر: «العلم للعلم»، في «الوطنية»، ص ص ١٥٣ ـ ١٥٧؛ و«تعليم التأريخ والعلاقات الدولية»، في «التاريخ والاجتماع»، ص ص ٤٥ ـ ٤٦. و Kenny: «al Husri's Views»، ص ص ٢٤٥، ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٤٥) أنظر: Renan: «Discours»، ص ٢٨٦. وحض رينان الفرنسيين تحديداً، على نسيان مذابح سان بارتلمي في القرن السادس عشر.

(٤٦) «أهم مسائل التربية»، في «التربية والتعليم»، ص ١٤٦؛ و«تعليم التأريخ والعلاقات الدولية»، في «التاريخ والاجتماع»، ص ٤٦.

(٤٧) «الإيمان القومي»، في «أبحاث مختارة»، ص ١٠٤.

ولا يماري الحُصْري في أن العرب ارتقوا في الماضي إلى ذرى عظيمة، لكنه يجتنب تحويل هذا الأمر إلى أسطورة قومية خاصة، إلا في دعواه أن وحدة العرب التاريخية أمر عظيم في ذاته، ولا بد من اتخاذها أساساً لوحدتهم في المقبل من الأيام. ويرجّع الحديث أيضاً في مآثر العلماء والأدباء العرب الذين أسهموا في الحضارة الإنسانية، حين كانت أوروبة في سبات العصور المظلمة. وفي إمكاننا أن نَلمَح هنا شيئاً من الأساليب الدفاعية. فعليه أن يثبت أن أعظم حقب التاريخ العربي لم تكن يوماً أدنى من الذرى الغربية، وأن العرب في واقع الأمر كانت لهم حقب تفوقوا فيها تفوقاً شاسعاً على الغرب(٤٨). ولا بد من القول إن الحُصْري واظب على إبداء العظمة العربية بتعابير عَلمانية. فلم يقم إلى المدافعة عن الحضارة الإسلامية. واللغة هي الجامعة التي أمدّت الوحدة العربية بالاستمرار التاريخي؛ واللغة والتاريخ معاً، سيشكلان الجامعة للوحدة في المستقبل.

وسوّغ الحُصْري، في تناوله التاريخ على هذا النحو، إصراره على ضرورة الاعتبار ملياً في الحركات القومية العَلمانية الغربية، لاستلهامها في صنع المستقبل العربي الذي رآه مماثلاً للواقع الأوروبي، في المسألة القومية. ورثى لحال العرب في أنهم تلقنوا العلم التاريخي والسياسي المبدئي على فرنسة وانجلترة وحدهما. فلو درسوا الحركات في إيطالية وألمانية والبلقان جيداً، لكان نماء القومية عندهم أسرع(٤٩). واشترع الحُصْري لما يسد هذه الثغرة

(٤٨) المرجع نفسه، ص ص ١٠٤ ـ ١٠٩.
(٤٩) «المحاضرة الافتتاحية»، ص ص ١٤ ـ ١٦.

حين قرر لمنهاج التعليم الابتدائي العراقي، في السنة الدراسية ١٩٢٢ ـ ١٩٢٣، أن تسهب دروس التاريخ للسنة السادسة في تناول حركات الوحدة، وبخاصة سياسة كافور وغريبالدي في إيطالية، وبِسمرك وآل هووِنْتْسولِرن في ألمانية(٥٠).

وحتى يضمن اتساق كل منهاج التاريخ على نسق قومي، أصدر أوامر شديدة إلى كل مدرّسي التاريخ في العراق. وأرفق بمنهاج التعليم الابتدائي للسنة الدراسية ١٩٢٢ ـ ١٩٢٣، التعليمات التالية، التي تعبّر عن إصراره الشديد على سياسته التربوية القومية:

«إن الغرض الأصلي من تدريس التاريخ في المدارس الابتدائية، هو: تعليم «تاريخ الوطن» و«ماضي الأمة». والغاية القصوى من ذلك، هي: تقوية «الشعور الوطني والقومي» في أفئدة التلاميذ. لذلك «تاريخ البلاد العراقية»، و«تاريخ الأمة العربية» يجب ان يكون محور الدروس التاريخية. وأما تاريخ بقية البلاد وسائر الأمم، فلا يبحث عنه ـ في الصفوف الأولية ـ إلا بنسبة علاقته بتاريخ العراق وتاريخ العرب... يلاحظ أن فكرة وحدة «الأمة العربية» و«عروبة العراق»، تبدو واضحة في مستهل هذه التوجيهات»(٥١).

---

(٥٠) «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ٢١٦.

(٥١) المرجع نفسه، ص ص ٢١٥ ـ ٢١٦. أنظر أيضاً ص ص ٤٧٥ ـ ٤٨٠، حيث تقارير الحصري إلى المعلمين للسنة الدراسية ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥. وهذه التقارير تتناول أيضاً التربية القومية، وترجّع صدى المبادىء التي جاءت في التعليمات المذكورة نصاً أعلاه. وثمة أمثلة =

لذلك ارتأى الُحصْري، أن استفادة التاريخ المنتقى بعناية، تعبيء الناشئة العربية لبلوغ المقاصد القومية.

ولحَظ أن استخدام التاريخ على هذا النحو، لا يستحسنه بعض الذين يرون فيه سمة من سمات نُظُم الاستبداد الحديثة[٥٢]. لكنه دافع عن رأيه بقوة، محتجاً بحجج من التاريخ والواقع العملي. وواظب على القول إن جميع الأمم استفادت التاريخَ للأغراض القومية. فإذا صح أن هذا الأمر لم يعد ضرورياً في معظم بلدان أوروبة حيث استُخدمت المشاعر القومية لتوفير قوة دافعة إلى الاستقلال والوحدة القومية، فليس ذاك حال البلاد الشرقية، وبخاصة العرب، لأن القومية عندهم لم تؤدّ غرضها بعد[٥٣]. ولما أثبتت الأمم الأخرى أن لاستخدام الدراسات التاريخية استخداماً سليمًا، قدرة كبيرة على بث المشاعر القومية، أمكن تسويغ الأمر كله من حيث كونه أداة وحسب: «نحن نعتقد بأن حاجتنا إلى الاستفادة من التاريخ في التربية الوطنية والقومية، تفوق حاجة جميع الأمم على الإطلاق»[٥٤]. ولعل جوهر هم الُحصْري هو الوعي القومي المفضي إلى الوحدة القومية. وحتى يُبلغَ هذان الغرضان، لا يرى الُحصْري شأناً لأي غرض آخر في هذا الأمر. فإذا كان استخدام التاريخ لتسعير

= أخرى من مصادر مختلفة في كتاب: Chejne «The Use of History»، ص ص ٣٩١ ـ ٣٩٤.

(٥٢) «العلم للعلم»، في «الوطنية» ص ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٥٣) «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٥٤) «العلم للعلم»، في «الوطنية»، ص ١٥٦.

المشاعر القومية، ينثر بذور النضال القومي، ففي مكنته أيضاً أن يحوّل التشتت إلى وحدة، وفي هذا قيمة التاريخ الكبرى، وفق رأي الحُصْري.

مشكلة الإسلام

لم يقدر الحُصْري على اجتناب تعارضٍ ما مع الإسلام، بسبب عقيدته القومية الإيجابية الشاملة. فالإسلام نفسه هو نمط من أنماط الهوية الضمنية، وموقع يُرى العالم منه، ويَنتظم حوله المجتمع. وعلى ما أسلفنا، أعربت ردود الفعل العثمانية والعربية الأولى على مظاهر التفوق الغربي، عن نفسها ضمن إطار الإسلام(٥٥). وارتؤي أن الإسلام، إذا ما نُقّيَ وأُصلح، يستطيع أن يعيد الثقة بالنفس، ويصد الأجنبي. وطالما استطاع الإسلام والقومية أن يتسايرا في مناهضة الأجنبي، فهما على وئام في الجوهر؛ وغالباً ما يتخالف جوهرهما. فالمشكلة الكبرى، فيما يخص عقيدة الحُصْري، هي أن المجتمع يستطيع أن يدرك الخطر المادي الصريح، ويتّحد حياله، أكثر مما يستطيع أن يصرف اهتمامه إلى وجهة فكرية

(٥٥) العرب المسيحيون كانوا استثناء بالطبع. وحتى هم كان اتصالهم بالغرب كثيراً ما يسلك سبيل الانتماء الديني. وكان سبب تعاطف أوروبة معهم أنهم مسيحيون، يتطلعون إلى أوروبة طلباً للحماية. [لم يكن الغرض الأوروبي هو حماية العرب المسيحيين، ولا كانوا هم في حاجة إلى حماية، بل جل ما في الأمر مسعى لتفكيك السلطنة العثمانية لإلحاق ولاياتها بالنفوذ الغربي. أنظر كتاب فكتور سحّاب: «من يحمي المسيحيين العرب؟»، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨١. (هـ. م.)].

جديدة لبلوغ مقاصد بعيدة لم يدركها إلا قليلاً(٥٦).

وتستند عقيدة الحُصْري القومية العربية إلى قوى إيجابية عضوية، هي قوى اللغة والتاريخ، أكثر مما تستند إلى النبذ السلبي للاحتلال الأجنبي، على رغم أن هذا الاحتلال يحظى بنقمة الحُصْري ويثير حفيظته العارمتين. وعلاوة على هذا دعا الحُصْري إلى إعادة صوّغ أساس الولاء والانتماء العربيين تماماً. والنزاع بين هذا الرأي، والرأي الآخر المدافع عن الإسلام حضارةً وديناً، تسعّر بطبيعة معتقداته الشخصية العلمانية في الأساس. ولم تَبدُ ملامح الازدواج في علاقتِه بالمجتمع العربي واضحة مثلما بدت في هذه المواجهة مع الإسلام.

ولقد أسلفنا في عرض حجج الحُصْري في دعوته إلى ميز التاريخ الإسلامي عن التاريخ العربي، ورأيه أن الخلافة تعترض سبيل نماء القومية العربية. لكننا سنتناول هنا ثلاثة مظاهر أخرى

---

(٥٦) هذا الميز بين قومية بناءة غرضها بث ولاء ايجابي للمجتمع، وقومية دينية الاتجاه مؤسسة على نبذ الغريب، يأتي على ذكره Wilfred Contwell Smith في كتابه: «Islam in Modern History», «New York, 1959، ص ص ٨١ - ٨٣. وفي ص ٨٢ قال سميث: «أسهل على المرء أن يدرك ما يقاتل، أو ما عليه أن يقاتل، من أن يدرك ما الغرض الذي يقاتل أو ينبغي أن يقاتل لأجله». ويمضي إلى المحاجّة أن القومية الإيجابية الحاثّة على إنشاء حياة جديدة، في رأيه، أقل شيوعاً بين العرب، من القومية السلبية المؤسسة على الدين. [لا غرو في أن هذا الرأي لا يقدّر ضيق العرب بالسيطرة الغربية حق قدره. (هـ. م)]. أنظر: H. A. R. Gibb «Modern Trends in Islam», Chicago, 1947، ص ص ١١٥ - ١٢٠، حيث يتناول نزوع الإسلام إلى استيعاب القومية أيضاً.

من علاقته بالإسلام: الأول موقفه من استمرار الدعاوة للوحدة الإسلامية؛ والثاني مقدار رغبته في التأليف بين الإسلام والقومية العربية؛ والأخير مقالته أن إعادة نظم المجتمع العربي على نحو علماني أمر مستحسن.

هل يمكن، بدلاً من استلهام الولاء للإسلام كما في السالف من الزمن، استلهامُ قومية عَلمانية إيجابية؟ تلك هي المسألة الخطيرة عند الحُصْري. ولا مِراء في إيمانه بضرورة هذا الاستبدال، وبالحاجة الماسّة إليه. ولا بدمن الإقلاع على الفور عن خلط الإسلام بالعروبة. فالإسلام الذي أدّى مهمة عظيمة فيما مضى، فحمى اللغة العربية الفصحى، ينذر الآن، في عصر القوميات، بأن يصبح عامل تشتيت وتقسيم. والقومية العربية لم تعد مرتبطة بالإسلام مباشرة، بكبول اللغة والتاريخ: «يجب أن نلاحظ ـ قبل كل شيء ـ بأننا نعيش في عصر انفصلت فيه العلائق السياسية عن العلائق الدينية»[٥٧]. وسأل الحُصْري، كيف يمكن للمرء أن يُحاجَّ للوحدة الإسلامية السياسية، مع جميع الفروق اللغوية والثقافية بين الأمم الإسلامية المختلفة؟ أفلا يرى حمق الدعوة إلى الوحدة بين فاس والقاهرة وحيدر أباد وطهران، قبل الوحدة بين القاهرة وبغداد ودمشق ومكة وتونس؟ وأكد الحُصْري أن الأخوّة الإسلامية والتعاون شيء، والوحدة السياسية بين البلدان الإسلامية المختلفة شيء آخر، وأن الوحدة الإسلامية متعذرة[٥٨]. واعتراضه الجوهري على نمط من الوحدة وتوكيده

---

(٥٧) «العرّوبة أولاً»، ص ١٠١.

(٥٨) «بين الوحدة الإسلامية والوحدة العربية»، في «الوطنية» ص ص ٩٨ ـ =

لنمط آخر، اتّصلا كالمعتاد بمسألة اللغة. فسأل، كيف للمرء أن يأمل في وحدة دول إسلامية تنطق بألسنة مختلفة، دون وحدةِ تلكَ الناطقة بلسان واحد، تلك التي تضم أمة واحدة؟[٥٩].
فاللغة العربية كانت قبل الإسلام، والولاء المنوط بها إنما تدين به للأمة العربية لا الإسلام. ونصح الحُصْري ألا ننسى ما بيّنته الثورة العربية أبداً، فليس للعرب المسيحيين والمسلمين إلا لغة وتاريخ طويل، وبينهم شراكة في الأدب والثقافة، ما جعل بعضهم جزءاً من البعض الآخر، على نحو تعذر مثله لدى شعوب البلقان، ويتعذر مثله أبداً لدى الشعوب الإسلامية[٦٠]. وخلص الحُصْري إلى أن الدعاوة للوحدة الإسلامية تصرف الجهود عن الغرض الذي يتعين أن تنصرف إليه، ألا وهو إقامة الوحدة العربية.

ولم يصبأ الحُصْري عن موقفه المعهود من الدين إلا في مسألة

= ٩٩. وهذه المقالة هي أبلغ وأقوى ما كتبه الحصري في معارضة الوحدة العربية بالوحدة الإسلامية. ونشرت للمرة الأولى في مجلة «الرسالة»، السنة السابعة العدد ٣٢٨ (١٩٣٩) وترجمتها Haim في كتاب «Arab Nationalism»، ص ص ١٤٧ - ١٥٣.

(٥٩) «حول الوحدة العربية» في «الوطنية»، ص ص ١٣٨ - ١٣٩. ونشرت المقالة أولاً في مجلة «الرسالة»، السنة السابعة، العدد ٣١٥ (١٩٣٩). وانظر أيضاً: «رد على تصريحات الشيخ المراغي»، في «الوطنية»، ص ص ١٧١ - ١٧٢. والشيخ المراغي كان شيخاً مصلحاًلجامعة الأزهر في الثلاثينيّات. وكان موقفه حيال العروبة هو الدعوة إلى الوحدة الإسلامية دون احتفال بالوحدة العربية. أنظر: «Colombe: «l'Egypte، ص ١٧٢.

(٦٠) «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٢١٧ - ٢١٨.

فلسطين العوصاء. ففي مقالتين كتبهما سنة ١٩٣٧ وسنة ١٩٣٨ صرّح بالحاجة إلى مخاطبة جميع مسلمي الدنيا، ليمدّوا العرب بمددهم، في مكافحة الصهيونية[٦١]. وكان من إسهابه في شرح فائدة العلائق الدينية، أنه ظهر في موقف غير معهود، وكانت حججه في هذا الأمر مفتعلة غير مقنعة. وأشار الحُصْري إلى أن عاطفة المرء حيال كارثة طبيعية تلمّ بألوف الناس، منوطة بوثاقة صلته بالمنكوبين، فحاول بذا، أن يرسي أساساً للتصريح بأن الجماعة الإسلامية كلها مغتمسة في المسألة الفلسطينية، وأن مشاعرها ينبغي أن يوقظها نداء الأخوة الإسلامية. لكن حججه وهنت فيما يخص الإسلام، حين دعا في الجملة نفسها، إلى أخذ اعتبارات حقوق الإنسان والعدالة عموماً في الحسبان، فخلص في نهاية الأمر إلى أن احتفال العرب بأمر فلسطين، لا بد وأن ينوه على مبالاة أي جماعة أخرى به[٦٢]. لكن الحُصْري ما كان من شأنه، حتى وهو يلتمس المشاعر الإسلامية على نحو غير مألوف، إلّا أن يمرّ بها مرّ الكرام.

وكان في مكنة الحُصْري أن يركب هذا المركب، وهو العريق في العَلمانية، الملم بالتاريخ الأوروبي، حيث تبدّى له أن فصل الكنيسة عن الدولة أوسعَ لإمكان نظم المجتمع على أنماط قومية. فلا التعليم ولا الهوى أقحما الإسلام في حياته الخاصة. على أن

(٦١) «حول قضية فلسطين»، في «مذكراتي»، المجلد الثاني ص ص ٤٦٩ - ٤٧٣؛ و«حول الواجب الديني والواجب القومي تجاه فلسطين»، المرجع نفسه، ص ص ٤٧٣ ـ ٤٧٥.

(٦٢) «حول الواجب الديني»، ص ص ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

الإسلام في مجتمعه، كان يقتحم على مفهوم القومية كل مكان. ولذا لم يكن في مكنته الخلوص من الإسلام وتجاهـل وجوده، وتعبئة ولاء الناس ومعظمهم مسلمون، في آن. فسعى إلى حصر احتمالات معاداة مفهومِه للعروبة، وكان عليه أن يبرهن على أن الإسلام والقومية لا يتنافيان. وكان أسلوبه فنياً لا انفعالياً. وتقول حاييم إن على جميع القوميين العرب أن يكيفوا عقيدتهم على نحو ما بالإسلام. لكنها بدت أقل قدرة على الإقناع، في قولها إن مسعى الُحصْري إلى البرهـان على إمكان التوفيق بـين الإسلام والقومية هو من أبرز معالم عقيدته القومية. فقولها هذا يعظّم قدر تراجعه مرغمًا للدين، خدمةً للقومية[٦٣].

وفي رأي الُحصْري، أن القول بأن القومية لا دينيّة، وبأنها تفترض إزالة الدين، ينم عن فهم خاطىء للقومية. وقال إن الكلمة الفرنسية Laïque التي يختار لترجمتها كلمة «علماني» أو «لا كهنوتي»، أَصَحُّ وصفاً للعلاقة بين القومية والدين، من كلمة لا ديني[٦٤]. فالعلماء وقادة الجند والساسة يعملون ويدرسون كل في مجاله، مستقـلاً عن الدين، غـير أن هذا الأمـر لا يجعلهم لا

---

(٦٣) أنظر: Haim: «Arab nationalism»، ص ص ٥٣ ـ ٥٨؛ وانظر تأويلاً آخر لرسالة الحصري، يرى فيها نزوعاً أكثر ميلاً إلى العلمانية، في كتاب Khadduri: «Political Trends»، ص ٢٠٤. وانظر أيضـاً مقالـة ابراهيم أبو لغد، في شأن حاجة العقائد في العالم العربي إلى أخذ التعلق الوجداني بالإسلام في حسبانها: «Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics», The Reviews Politics, XXVIII ،n° 4 (1966)، ص ص ٤٤٧ ـ ٤٧٦.

(٦٤) «العروبة أولاً»، ص ١٧٧.

دينيّين. وعلى هذا النحو لا يصح القول إن القومية والقوميين لا دينيّون. إلّا ان حجة الحُصْري تدلّل مع هذا على انفصال الدين عن القومية.

وعلاوة على ما سلف، فإن مقالته على العون الذي يمكن للوحدة العربية أن تسديه للوحدة الإسلامية، هي مقالة حاذقة، لكنها لا تقنع المرء بأنه يقبل أية شراكة بين الدين والقومية. ولقد وضع الحُصْري الوحدويين الإسلاميين في موضع يظهرون فيه معادين لمقاصدهم بالذات:

«إن فكرة الوحدة الإسلامية أوسع وأشمل من مفهوم الوحدة العربية، غير أنه ليس من الممكن ان نقول بالوحدة الإسلامية دون أن نقول بالوحدة العربية. ولهذا السبب يحق لنا ان ندّعي ان كل من يعارض الوحدة العربية، يكون قد عارض الوحدة الإسلامية أيضاً»(٦٥).

وناشد الباحثين الإسلاميين ألا يهملوا مقتضى العقل والمنطق؛ فإذا كانوا يؤمنون بإمكان الوحدة الإسلامية، فلا بد لهم على الأقل من الإقرار بأن الوحدة العربية هي مرحلة في هذا السبيل(٦٦).

ولذا كانت رقعة اللقاء بين عقيدة الحُصْري الوحدوية العربية والإسلام، محصورة. فهو جرّب أن يحوّل معتقد الوحدويين

---

(٦٥) «بين الوحدة الإسلامية والوحدة العربية»، في «الوطنية»، ص ١٠٠.
(٦٦) المرجع نفسه، ص ١٠٤.

الإسلاميين إلى خدمة الوحدة العربية، لكنه لم يضع القومية العربية قط في خدمة الوحدة الإسلامية. وفي واحد من ردوده على طه حسين، أكد له أنه يؤمن بتعذر الوحدة الإسلامية مقدار إيمانه بفكرة العروبة وإمكان الوحدة العربية(٦٧). وبعد عشرين سنة تقريباً كان رأيه لايزال على حاله: «إني ـ شخصياً ـ ممن يدعون إلى اتحاد البلاد العربية، من غير أن يعتقدوا بإمكان توحيد البلاد الإسلامية، ومع ذلك أعتقد بضرورة إصلاح الأوضاع الدينيّة»(٦٨). ولم يوغل الحُصْري يوماً إلى أبعد من هذا في توكيد دينه، أو إيمانه بالحاجة إلى الإسلام في معاونة القومية العربية. وهو توكيد مشروط إلى أقصى مدى. إذ أعرب فيه الحُصْري عن عروبته، لا عن إيمانه، الشخصي أو الاجتماعي، بالدين القائم في مؤسسات.

وينم عن هذا الموقف إطراؤه بمؤلفات علي عبد الرزاق الذي دعا إلى إلغاء الخلافة، لأن الأدلة التاريخية التي تؤيد وجودَها، مؤسسةً دينيةً إسلامية، لم تكن وافية. وقال عبد الرزاق أيضاً إن الدين مسألة روحية خاصة بين المرء وربه، وليس لقوانين الدولة أن تنظمها(٦٩). وهلّل الحُصْري نفسه لإلغاء أتاتورك الخلافة،

---

(٦٧) «حول الوحدة العربية»، في «الوطنية»، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٦٨) «العروبة أولاً»، ص ١٨١.

(٦٩) كان علي عبد الرازق (ولد سنة ١٨٨٨) عالماً مصرياً. وظهر هجومه على الخلافة في كتابه: «الإسلام وأصول الحكم» الذي أحدث جدلاً. ولموقفه هذا أقالته هيئة إدارة جامعة الأزهر من منصبه، عالماً وقاضياً في المحاكم الشرعية. أنظر: Hourani: «Arabic Thought»، ص ص ١٨٩ ـ ١٩٢؛ =

واعتدّه حافزاً للعرب، وعلى الخصوص للمصريين، كي ينظروا إلى أنفسهم نظرة قومية، لا دينية[٧٠]. ولم ينكر الحُصْري قدرة المرء على أن يكون مسلمًا، أو مسيحياً في هذا الشأن، وقومياً مخلصاً في آن. لكنه أفرد المكانة الأولى للقومية العلمانية، في جميع صُعدان الحياة العربية العصرية، وأوجب ولاءَ الفرد لهذه العقيدة، من أجل بلوغ المقصد المرتجى، ألا وهو الوحدة العربية. وأوجز موقفه في جملة اعتنقها: «الدين لله والوطن للجميع»[٧١].

ولم تستند «رومانسية» الحُصْري إلى إيمان بكائن أعلى يحفز الترقي الدنيوي، بل إلى أدلة تاريخية، أثبتت أن القومية اللغوية قادرة على التوحيد. وآمن بقدرة الإنسان على تشكيل بيئته، وأبدى كثيراً من التحفظ حيال تصريحات كمثل تصريح د. أحمد زكي، بأن إرادة الله تدفع الجنس البشري صوب مجتمع دولي واحد[٧٢]. كان الحُصْري يستمد من الأسلوب العلمي والعقائد اليقينيّة التي تلقنها أيام مدرسته الأولى في استنبول. وأول ما امتهنه هو تدريس العلوم، فتأثر بالمؤلفات الفرنسية في هذا المجال، لا بمجادلات محمد عبده، أو العثمانيين، في شأن الوحدة الإسلامية. بل إنه

= وانظر Khaldun S. al - Husry: «Three Reformers», Beirut, 1966، ص ص ١٢٠ - ١٢٥. ونطالع رأي ساطع الحصري في أفكار عبد الرازق في «ما هي القومية؟»، ص ص ٢٤٢ - ٢٤٧.

(٧٠) «دور مصر في النهضة العربية القومية»، في «الوطنية»، ص ١٤٥.

(٧١) «العروبة أولاً»، ص ١٠١.

(٧٢) «القومية العربية»، ص ص ١٢٨ - ١٢٩. ظهر تصريح زكي في مقالة نشرتها جريدة «المصري».

اختبر عجز الدين عن توفير قوة تفي بغـرض توحيـد السلطنة العثمانية. ولذا صاغ شكلاً آخر للولاء، يستند إلى إدراكه للتاريخ الغربي. وعلاوة على هذا، لم يكن من شأن ولائه أن يكون تاماً، لو اقتصر على الإسلام وحده. ولم تكن جذوره في العروبة قوية جداً، هي الأخرى، لكن العروبة كانت على الأقل، عقيدة يقدر على تأييدها بفكره.

وجانَبَ الحُصْري المجادلات اللاهوتية، وامتنع عن أي ذكر لنقاء الإسلام السالف، أو قدرته على التكيّف بالعصر، فـظهر بمظهر العَلماني المكرَه على تداول شر لا بد منه، ولا يمكن نبذه دون إحداث رد فعل عنيف، كمن يتعمد السعي إلى الفشل. ولم يُسنِد حججه إلى آيات أو ألفاظ قرآنية، والأشعار التي استشهدها في الغالب، اتّخذها من المؤلفات العلمانية التي نظمها صديقه العثماني توفيق فكرت[٧٣].

ولم يكن هذا الأمر خافياً على منتقديه. فتروي إحدى الطرف التي شاعت في صحف بغداد في الثلاثينيّات أن الحُصْري وعدداً من المفكرين كانوا يتجادلون في أمور شتى، في مكتبته الضخمة الحاوية مجلدات تنطوي على كل صنوف العلوم. فإذا جنح النقاش إلى أمـر ديني، عجَـز المتجـادلـون عن وِجـدان مصحف لبتّ

---

(٧٣) في مقالة مبكرة استخدم الحصري لفظة الجهاد (الحرب المقدسة)، فدعا إلى الجهاد من أجل الصحوة القومية. لكن هذا اللفظ سرعان ما سقط من مفرداته القومية. أنظر: «الايمان القومي»، في «أبحاث مختارة»، ص ١٠٣. وفي شأن فكرت أنظر فيما سبق ص ص ٥٩ ـ ٦٠.

الجدل.[٧٤]. والطرفة ملفقة (فالحُصْري اقتنى عديداً من المصاحف)، لكنها تمثّلُ الموقف منه.

ولذا يتّضح أن الحُصْري مال عن الإسلام إلى القومية العَلمانية. ولم يكن مقصده تنبيه الأبصار إلى الإصلاح الديني، بل بث الرغبة في الوحدة العربية، ولا اتخاذ الدين معيار انتماء ومصدر إلهام، بل اتخاذ اللغة والتاريخ لهذين الغرضين. وفيما كان يعترف ضمناً بغلبة الإسلام على المجتمع العربي، كان يسعى إلى وضع الإسلام في المرتبة الثانية، بعد الوحدة التي تكتنف جميع الناطقين بالعربية. وفي مكنة الإسلام أن يسهم في الوحدة العربية الكاملة، كدين شخصي فقط، لا كقوة تحاول التشريع للمجتمع أو تبدد الولاء القومي في مسارب العلائق الأممية.

وتاقت نفس الحُصْري، في تجريده الإسلام إلّا من مبادئه الأخلاقية العامة، إلى صرف تأثيره نحو خدمة النضال للوحدة القومية. ويَضِحُ هذا الأمرُ وضوحاً كاملاً بتوجيهاته في شأن تعليم الدين في المدارس الثانوية العراقية. وعلى رغم رأيه في معلمي الدين جَهلةً لا يعرفون مبادىء التربية وعلم النفس، و«لا يحظون بقسط من الثقافة» في العموم، فإنه حاول جاهداً أن يضفي زخماً جديداً على درس كان مفترضاً بالقوة على المنهاج[٧٥]. ففي تعليم سيرة النبي مثلاً، دعا المعلمين إلى اجتناب الاستغراق في

---

(٧٤) لقاء مع خلدون الحصري، ٤ تشرين الأول (أوكتوبر) ١٩٦٧.

(٧٥) «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ٣٢٢. هذه التوجيهات أرفقت بمنهاج السنة الدراسية ١٩٢٢ - ١٩٢٣.

المجادلات في شأن سيرته، وإلى الاقتصار على الشروح المبيِّنة لحبه وعظمته. ولم يقنع باستظهار أعمال التقوى وسور القرآن، بل حض المعلمين على التيقّن بفهم التلاميذ لما استظهروا. وثابر الحُصْري على القول إن ما يُستخلص من هذه الدراسات، هو المبادىء الخلقية، التي تحتل المكانة الأولى من مظاهر الإيمان الديني[٧٦]. واستند إلى المبادىء عينها التي استند إليها في استنبول، فرأى أن في مكنة الدراسات الدينية، إذا لُقّنت على هذا المنوال، أن تنفع في بث الأخلاق الاجتماعية التي تجعل التلاميذ مواطنين صالحين في المقبل من الزمن. واتفق هذا مع تنظيمه العام للتربية، في المسعى إلى خدمة الوحدة العربية.

وانتقد وزير التربية العراقي آنئذٍ، رضا الشبيبي، التغييرات التي أحدثها الحُصْري في النظام التربوي، ونسب إلى الناشئة أنهم أخذوا يقولون إن العلوم الدينية بالية. وكان من شأن رد الحُصْري أنه طرح مسألة مقلقة محيرة، لم يكن في مقدور أحد غيره أن

---

(٧٦) المرجع نفسه، ص ٣٢٢. واستخدم الحصري لصفة المبادىء الخلقية، كلمة الأخلاق، جامعاً إلى معنى السلوك الحسن فيها، معنى التبعات المدنية الحديثة لسد حاجات المجتمع الجديد في القرن العشرين. أنظر: «الأخلاق الفعّالة والفضائل الإيجابية»، في «مجلة التربية والتعليم»، السنة الثانية، العدد ١٣ (١٩٢٩)، ص ص ٤٢ ـ ٥٠؛ ومقالته في شأن التطور التاريخي للأخلاق في المجتمع، في «آراء وأحاديث في العلم والأخلاق والثقافة»، القاهرة، ١٩٥١، الجزء الأول. وتداول الحصري هذه الكلمة على نحو مماثل أيضاً في مرحلته العثمانية. انظر: Ülken: I «Tarihi»، ص ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩؛ وانظر: R. Walzer: «Akhlaq», the Encyclopaedia of Islam, 2 ne. ed.

يجيب عنها بالنفي: هل تَخلُق كلُ التقاليد الشرقية بأن تُحفظ[٧٧]؟ فلما طرح هذه المسألة، واجهته مشكلة كان عليه أن يفحصها، هي صون التراث القومي، ومعاودة تشكيل المجتمع لمسايرة العصر في آن[٧٨].

---

(٧٧) «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ٤٤٣.

(٧٨) يرى روبرت إمرسون أن هذه مشكلة على جميع الأمم أن تواجهها. ويتولى بأسلوب حسّاس معالجتها لدى الأمم الناهضة في آسية وإفريقية، في كتابه: «From Empire to Nation»، ص ص ١٥١ ـ ١٥٨.

التجديد الذاتي: تضامن وتضحية

أسلفنا الحديث على أسلوب استخدام الحُصْري للماضي من أجل إحداث الصحوة والعزة القوميتين. ولحظنا إغفاله لمؤسسات الإسلام في العموم. ولعل في رعايته لبعض مظاهر التراث العربي وتنكره للبعض الآخر، تخميناً لما فيها جميعاً من احتمالات إنشاء الوحدة العربية. وبمثل هذه النظرة إلى الوحدة وما يمكن أن يفيدها، أخذ بالساعد الأشدّ في المدافعة عن التغيير ومهاجمة التقليد، لنقل العرب إلى العصر الحديث. وقال بأن اعتماد العصرية لا شك مرغوب فيه لذاته.

ولذا تطلّع الحُصْري، على رغم إمعانه في التغني بأمجاد العرب السالفة، إلى قود المجتمع العربي في وجهة جديدة في المستقبل، بدلاً من إحياء الماضي:

«يصبح [الماضي] مضراً حين يأخذ شكل «قوة جاذبة» تدعونا إلى العودة إلى الوراء. فلا يجوز لنا ان نعتبر الماضي هدفاً نتوجه نحوه ونسعى للعودة إليه؛ بل يجب علينا أن نجعل منه نقطة استناد نستند إليها في اندفاعنا إلى الأمام؛ يجب علينا أن نكوّن منه قوة فعالة حافزة، تدفعنا نحو المستقبل الجديد؛ وبتعبير أقصر،

شعارنا في هذا الباب يجب أن يكون: تذكر الماضي، مع التطلع إلى المستقبل على الدوام»[٧٩].

وتحتمل رؤيا الحُصْري للمستقبل فكرة «التجديد» على الدوام، وهو تجديد يتيح للعرب أن يطالعوا مشكلاتهم متخففين من التقاليد المؤذية. فكتب:

«إن سير الحضارة العالمية. . .أصبح سيراً سريعاً للغاية. . .ويجب علينا أن نعرف حق المعرفة أننا نعيش الآن في عصر أصبح فيه ‹التوقف› لا يؤدي إلى ‹التأخر› فحسب؛ بل يعرّض الواقفين إلى ‹الاضمحلال› أيضاً. . وغدا من المستحيل على أية أمة من أمم العالم أن تحافظ على كيانها دون أن تتسلح ـ مادةً ومعنًى ـ بأسلحة الحياة العصرية. هذه حقيقة يجب علينا أن ندركها تمام الإدراك. . يجب علينا أن نسلك ـ بدون تأخر وبحزم واندفاع ـ مسالك التجديد في كل ساحة من سُوح الحياة المادية والمعنوية والاجتماعية. التجديد في كل شيء: في اللغة والأدب، في التربية والأخلاق، في العلم والفن، في السياسة والثقافة، في الزراعة والصناعة والتجارة. التجديد في كل مكان: في البيت والمدرسة، في القرية والمدينة، في الشارع والحديقة. التجديد في كل زمان وفي كل شيء وفي كل مكان، يجب أن يكون شعارنا العالم»[٨٠].

---

(٧٩) «بين الماضي والمستقبل»، في «الوطنية»، ص ١١٤. وانظر أيضاً «حول قطيعة الماضي»، في «أبحاث مختارة»، ص ٤٣٦.

(٨٠) «التاريخ والاجتماع»، ص ص ٢٥ ـ ٢٦. وأعرب عن مشاعر مماثلة حيال مقتضيات العصرية في «ثقافة العربية وثقافة البحر الأبيض المتوسط»، في «حول الوحدة الثقافية العربية»، ص ص ١٢٦ ـ ١٣٠.

وتترادف الوحدة مع التجديد. فالُحصْري كان يرى كل الحركات القومية الناجحة على هذا النحو. ولذا فالصحوة القومية تفضي إلى إدراك شراكة اللغة والتاريخ، وهذه الشراكة في المقابل، تحفز على التجديد عبر التوحيد. فإذا توحدت الأمم انتابها حسّ غامر بالتجديد وأصبحت قادرة في كل الحقول(٨١). ويصح هذا لدى العرب؛ فالركود والركون إلى الحال الشخصية أو الاجتماعية لا يفضيان إلا إلى مكث الانقسام السياسي.

وعلاوة على هذا، أصر الُحصْري على أن يسلك نضال العرب من أجل التوحيد والتجديد مسالك القرن العشرين العصرية. ولا بد من قبول التقدم والتجديد. ولا نَدحة من اقتناع العرب بأنهم يمتلكون ناصية الترقي في العصر الحديث. فالترقي الأوروبي مَدين لقبول عوامل التغيير، تماماً مثلما يتعين على الترقي العربي أن يستند إلى هذا القبول. وليس العرب أدنى من الغرب في شيء، وعليهم أن يعتزوا بقدرتهم على بلوغ مدارك العظمة. بهذا الإيمان عارض الُحصْري رأي سلامة موسى أن المصريين والسوريين والعراقيين يمتّون بصلة دم إلى الآريين، وأن من الواجب تسميتهم بالغربيين لا بالشرقيين(٨٢). فرد الُحصْري داحضاً حجة صلات

---

(٨١) أنظر للمثال روايته للوحدة الألمانية، في «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٢٧ - ٥٣.

(٨٢) سلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٩) كان من أعلام الفكر في المشرق العربي، ويعد غالباً، مؤسس الاشتراكية المصرية. ومعارضة الحصري، =

الدم في ذاتها عموماً. واستطرد قائلاً: «إننا لا نعتقد إلا بالرابطة القومية التي تستند على اللغة والتاريخ، ولا ننظر إلى كلمات ‹الشرق والشرقي والغرب والغربي› إلا كاصطلاحات جغرافية»[٨٣]. وعاود الإعراب عن إيمانه بأن على العرب الاعتزاز بتراثهم والثقة بمستقبلهم، دونما حاجة إلى أن يثبتوا صلتهم الدموية بالغرب.

وعلى الرغم من أن نظامه التربوي المستقل ينطوي على رغبة في أن يدعَ الغربُ العربَ وشأنهم، ريثما يتخذ مسير التاريخ مجراه الطبيعي فيهم، إلا أنه كان نتاجاً للتقاليد الفكرية الأوروبية، ولم يكن يقوى والحال هذه، على الدعوة إلى نبذِ كل شيء أوروبي. ويدلل على هذا الأمر مفاهيمه للترقي، ودعوته إلى فصل الدين عن الحركة القومية. وإلى هذا، أفرد الحُصْري مكانة متقدمة للمواصلات الحديثة في عوامل الوحدة[٨٤]. ولم يجد تناقضاً بين العروبة والعصرية: ففي الإمكان مواجهة العالم بهما معاً دون التضحية بأي منهما. أما ما يبقى عربياً، فاللغة والثقافة والحسّ

= سنة ١٩٢٨، هي رد على مقالة لسلامة موسى في مجلة «الحديث». أنظر: «حول قطيعة الماضي» في «أبحاث مختارة» ص ص ٤٣٥ - ٤٣٦.

(٨٣) المرجع نفسه، ص ٤٣٦. أنظر أيضاً: «حول الوحدة العربية»، في «الوطنية»، ص ص ١٣٧ - ١٤٠، حيث قال الحصري إنه ليس من سبب لوجود فارق بين المثقف العربي العصري والمثقف الأوروبي العصري.

(٨٤) «نشوء الفكرة القومية»، ص ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

التاريخي. وإذ ذاك تتصل صورة الحال القومية بقبـول التغيير، وبصون التراث القومي العربي معاً، دونما تناقض.

غير أن الحُصْري نزع إلى الإهتمام بالتجديد الروحي العام المفضي إلى الصحـوة القوميـة، أكثر من نـزوعِهِ إلى مـواصفة التفاصيل الدقيقة لملامح التغيير في مناهج معيّنة. وطـوّع جميع مشروعات الإصلاح العملية، خـارج نطاق التـربية، للصحـوة القومية الملحّة. لذا «يجب علينا أن نبذل كل الجهود لإصلاح الأحوال وإزالة الجـور بأقصى مـا يمكن من السرعـة، على ألا نخرج، في أعمالنا وتدابيرنا عن مقتضيات الوطنية، وان نعتقد في كل حين: أن الوطن قبل كل شيء، وفوق كـل شيء»[٨٥]. وأنكر، في تصنيفه الحاجات، على أي أمر أن يتقدم على الشأن القومي.

ولم يتطرق الحُصْري أيضاً إلى شكل الحكومة التي يرى أنها قمن بالتجديد المرتجى. وثابر على المكوث فوق المسائل السياسية، وأحس أن أي اغتماس له في هذا المجال يوهن رسالته وقوتها الروحية. لكنه مع هذا، أتى عَرَضاً على ذكـر بعض النظم السياسية للتعقيب على ارتباطها بالقومية.

ولا غرو في أنه تحفّظ في أمر الشيوعية وجميع أنماط الأممية،

---

(٨٥) بين الوطنية والأممية»، في «الوطنية»، ص ٩٥. ونطالع تناولاً عمومياً لافتقار العقيدة القومية العربية العلمانية إلى نهج اجتماعي واضح، في كتاب: H. A. R. Gibb: «Social Change in the Arab East» in Philip W. Ireland (ed) , The Near East, Chicago, 1942، ص ص ٥٧ ـ ٥٨.

لإخلالها بالعلائق القومية. وعَرف ما يدين به العرب للاتحاد السوفياتي، بسبب مناضلته الاستعمار، لكنه لم يرضَ تقطيع الروابط القومية لإنشاء روابط جديدة مكانها على معيار أممي طبقي[٨٦]. وفيما قال إنه لا يتخالف مع الشيوعية أو الاشتراكية، في أنهما شكلان من أشكال التنظيم السياسي، إلا أنه تطلّب ألا يعاديا القومية في دعواهما. فالأمة العربية صحت لتوّها من سبات طويل، ولما تزل روابطها الوطنية والقومية ضعيفة، وأي نزوع إلى الأممية يلحق بها الضرر، فلا يُغتفر[٨٧].

أما موقف الحُصْري من حوادث إيطالية في عهد موسوليني، فمال أكثر إلى الاستحسان. وكتب سنة ١٩٣٠: «فيمكننا ان نقول إن النظام الذي يجب ان تتجه نحوه آمالنا ومساعينا هو نظام فاشيستي لا نظام بلشفي»[٨٨]. وكان هذا ميلاً أحسّه كثير من القوميين العرب، حيال إحياء كل من إيطالية وألمانية، البلدين اللذين خضعا للحكم الأجنبي في رأي العرب، مثلما خضعوا هم لحكم انجلترة وفرنسة. وكانوا يأملون، وبخاصة في العراق، أن تساعدهم إيطالية وألمانية على بريطانية وفرنسة[٨٩]. وكان الحُصْري

---

(٨٦) «بين الوطنية والأممية»، في «الوطنية»، ص ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٨٧) المرجع نفسه، ص ٩٤.

(٨٨) «منهج المدارس الأولية في روسيا السوفياتية»، في «مجلة التربية والتعليم»، السنة الثالثة، العدد ٢٣ (١٩٣٠)، ص ٨٢.

(٨٩) لمطالعة موقف العراق من العروض الألمانية والإيطالية، أنظر: Hirszowicz: «The Third Reich»، وانظر: Khadduri: «Independant Iraq»؛ وللكاتب نفسه أيضاً: «General Nuri's Flirtations with the Axis Powers», The Middle East Journal XVI, n° 3 (1962)، ص ص ٣٢٨ ـ ٣٣٦.

معجباً بما ارتأى أنه قدرة الفاشية على إذكاء مشاعر الجماهير من أجل القومية والتضحية والتضامن الجماعي[٩٠]. وفي جوهر مفهومه للتجديد، محاولة بث الإقدام على التضحية بالذات من أجل الأمة، ونشر مشاعر التضامن الجماعي. فهذه أفكار تكرُّ في مؤلفات الحُصْري وتواتر بوتيرة معينة في مقالاته ومحاضراته في الثلاثينيّات. وتناولها الحُصْري على نحوٍ تجوز صفته بالتقليدي، في أنه اجتهد في بث القيم الجماعية؛ لكنه جاوز التقاليد تماماً في مصدر إلهامه ومقاصده.

وارتأى الحُصْري أن قوة المجتمع البشري ليست في تعداده بل في قوة العلائق التي تربط الفرد فيه بالفرد الآخر. فبعض الأمم ضعيف، لأنها تفتقر إلى التضامن الداخلي. وعلى العرب أن يجتنبوا هذا الأمر: «فيجب علينا أن نسعى لجعل أمتنا المحبوبة متماسكة الأجزاء شديدة الالتصاق مثل الصخور، لا هشة رخوة الأجزاء قليلة الالتصاق مثل الرمال»[٩١]. وتفحص الحُصْري منتقداً بعض مظاهر الحياة العربية العصرية، بهذا المعيار، فتبدّى له أن العرب يُظهرون مشاعر فردية أكثر مما يُبدون التضامن الجماعي.

ومثّل بأمثلة لا يصعب إدراكها، لإثبات هذه النزعة. وأَسِيَ

---

(٩٠) منذ سنة ١٩٢١ توقع الحصري، بعد معاينته في روما حماسة الجماهير لّما قرأ عليها دانونتسيو[*] أشعاراً من مغامرة «فيومه»، أن تصبح ايطالية في القريب، ذات شأن في دنيا السياسة. «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ٣١.

(٩١) «القومية العربية»، ص ٩٣.

[*] غابرييلي دانونتسيو (١٨٦٣ ـ ١٩٣٨) كاتب وعسكري ايطالي [هـ. م.].

الُحصْري، في مقالة، على فظاظة سلوك رواد مسرح بغداد، وبخاصة سلوك جماعة أَحفظَهُم حين ناشدهم الركون إلى الهدوء وأكد لهم بقاءَهم أحراراً مع هذا. وكتب مقالة افتتاحية في أمر المصلحة الجماعية والموقف السيء منها وقال بحزن: «إن الفرق بيننا وبين الغربيين بهذا الاعتبار، لعظيم جداً: فاذا دخلتم مسرحاً هناك ترون الصمت والسكوت يسودان سيادة تامة خلال التمثيل والعزف... إنهم يعلمون علمًا تاماً ماذا يترتب من الواجب الاجتماعي على كل فرد من الأفراد الذين يدخلون إلى محلات عامة كهذه»[٩٢].

فإذا أراد العرب الوحدة، فعليهم أن يزيلوا هذه المثلبة. ووصف الُحصْري الدواء بقوله: «يمكننا أن تقول: إن ما يحتاج إليه العربي قبل كل شيء وأكثر من كل شيء هو التربية الاجتماعية التي تقوي وتنمي في نفسه روح التضامن والطاعة والتضحية، فتضمن له النجاح لا كفرد قائم بنفسه فقط، بل كشخص خادم لأمته أيضاً»[٩٣]. ولذا، تكتسب التربية مرة أخرى خطراً عظيمًا في تعزيز الوحدة، هذه المرة بتنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع، وتلقينه القيم الجماعية السليمة.

وأمعن الُحصْري في اعتداد التدريب العسكري عوناً للتربية المدنية، كوسيلة لنشر مشاعر التضامن الجماعي. فمنذ أقيم

---

(٩٢) «التربية الاجتماعية»، في «مجلة التربية والتعليم»، السنة الأولى، العدد ٤ (١٩٢٨)، ص ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٩٣) «أهم مسائل التربية»، في «التربية والتعليم»، ص ١٤٥.

الانتداب البريطاني على العراق، كانت مسألة التجنيد مسألة عاجلة. وأدرك العراقيون القوميون أنهم إذا كان من شأنهم الاستقلال، على ما تقتضيه شروط الانتداب، فلا بد من أن يباح لهم الاستعداد ليدافعوا عن أنفسهم[٩٤]. وارتأى هؤلاء القوميون في كل رفضٍ للتجنيد خطةً بريطانية غرضها بقاء العراق خلواً من الدفاع. وكان الحُصْري نصيراً غيوراً للتجنيد في تلك المرحلة. فلما استُنّ قانون الخدمة الوطنية وأُقر التدريب العسكري الإلزامي العمومي أخيراً سنة ١٩٣٤، أبلغ مستمعيه في دار المعلمين أنه يَعُد هذا الحدث، أهم حدثٍ تلكَ السنة، في عموم المشرق العربي[٩٥]. وفي تقدير الحُصْري أن التجنيد العسكري العمومي، ضروري كالتعليم الإلزامي من أجل نماء الأمم الحديثة نماءً سليمًا. فالتربية المدنية تتخذ الولد من عائلته، وتوحده مع رفاق، وتحيله على التربية النافعة للأمة. وتؤدي الخدمة العسكرية مهمة شبيهة، فتنقل الشاب من قريته، وتوحده مع زملائه المواطنين، وتحيله على التدريب للدفاع عن الوطن. وبذا يمكن اعتداد ثكنات الجند مؤسسات تربوية عامة، كمثل المدارس الثانوية[٩٦]. لكن حياة

---

(٩٤) لمطالعة الخلاف في شأن التجنيد في العراق، أنظر: Khadduri: «Independant Iraq»، ص ص ٧٦ ـ ٧٧؛ وانظر: Longrigg: «Iraq»، ص ص١٧٨ ـ ١٨٠.

(٩٥) «الخدمة العسكرية والتربية العامة»، في «أحاديث في التربية والاجتماع»، بيروت، ١٩٦٢، ص ٤٤. هذه المقالة ألقيت في الأصل محاضرة في نادي المعلمين في بغداد، سنة ١٩٣٤. وهي منشورة أيضاً في «التربية والتعليم»، ص ص ٦٨ ـ ٧٥.

(٩٦) المرجع نفسه، ص ٤٥.

الجند تتميز بما يجعلها أعظم شأناً حتى، في خدمة الأمة؛ فهي حياة نظام وانضباط وتضحية وإيثار للغير على النفس، وفق ما أوجزه الحُصْري، فيما يلي، في دفاع له عن التجنيد، سنة ١٩٢٨ :

«يعيش [الجندي] مع جماعة من أبناء وطنه في معسكر مؤلف من أناس آتين من مدن مختلفة، ومن أسر وطبقات متنوعة، ومن مذاهب ومهن شتى، إنه يعيش بين جميع هؤلاء خاضعاً لنظام عام يشمل الجميع، يعيش هناك عاملاً لغاية لا تعود إلى شخصه ولا تنحصر في أسرته، حتى أنها لا تتمركز في بلدته، بل لغاية أسمى من كل ذلك: لغاية تعود إلى وطنه وتشمل أمته، لغاية تتوخى حياة الوطن وسعادة الأمة. . . إن الثكنات العسكرية. . . تجعله يشعر بوجود الغير والوطن والأمة شعوراً واضحاً، وتعوده التضحية الحقيقية على اختلاف أنواعها، من تضحية الراحة إلى تضحية الدم والنفس في سبيل الأمة والوطن»[٩٧].

وعلى رغم إغفال الحُصْري ذكر المهمة العسكرية المناطة بالقوات المسلحة، فإنه اعتدّها عاملاً اجتماعياً ضرورياً ضمن مجمل أفكاره في القومية والتضامن الاجتماعي. وعاضد الحُصْري تنظيمات أخرى من شأنها تأييد هذه المسألة، هي الكشافة والفتوّة[٩٨]. وكان يرقب من كثب تطور حركة الكشافة، مذ

---

(٩٧) «التربية الاجتماعية»، ص ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٩٨) اسم الفتوة مشتق من اسم تنظيم اسلامي مبكر يستند إلى الفضائل الحربية. وأنشىء هذا التنظيم في العراق سنة ١٩٣٥ لغرض معين هو تلقين التلاميذ الثانويين تدريباً عسكرياً تمهيدياً، حتى يحسنوا الاستعداد لخدمتهم الإلزامية وفق قانون الدفاع الوطني. وفي سنة ١٩٣٩ أصبح =

أسسها بادن باول، فوجد فيها القدرة على تعزيز روح التعاون والقومية في العراق. وفي بداية عهده بإدارة التربية العامة، أخذ يحض على نشر الكشافة، ونجح أخيراً في ضمان تأسيس مجموعة نشطة(٩٩).

وثابر الحُصْري على مخاطبة الفرد أيضاً، حتى وهو يسعى إلى تلقين القيم الجماعية. فمن الضروري أن يسمع كل امريء نداء التضحية من أجل أمته. وقال في محاضرة ألقاها سنة **١٩٢٩** على جماعة من ضباط الجيش العراقي في الكلية الحربية، إن الحماسة الجماعية لا تفي وحدها بالغرض، وإنه لا بد من أن تعتري نفسَ كل فرد في الجيش مشاعرُ وطنية عارمة تأخذ به لأداء واجبه الخطير(١٠٠).

= الضويّ إلى الفتوة إلزامياً للتلاميذ في التعليم العالي، وللطلبة في معاهد المدرّسين أيضاً. وأصبحت الفتوة تنظيمًا شعبياً شبه عسكري، يعضده القوميون العرب السوريون والفلسطينيون في العراق، ويقوده سامي شوكت بنزعته القومية المتطرفة. وكانت مشاعر الحصري حيال الفتوة مرتبكة. فكان يؤيد اتساعها لتلاميذ التعليم العالي، واستحسن روح الرجولة والقومية فيها. لكنه في الوقت عينه كان يمقت اضطرام شوكت، وتعقيد نظام الرتب والشارات والبزات الذي اتّسع ليضم الموظفين المدنيين في وزارة التربية. ويتناول الحصري تأسيس الفتوة ونظمها في «مذكراتي»، المجلد الثاني، ص ص ٣٨١ - ٣٨٧؛ وانظر أيضاً: Khadduri: «Independant Iraq»، ص ص ١٦٦ - ١٦٨.

(٩٩) «مذكراتي»، المجلد الأول، ص ص ٢٣١ - ٢٣٧، والمجلد الثاني، ص ٣٨٠. وكانت معارضة الحركة الكشفية عميقة في النفوس. فقال أحدهم للحصري إن التحية الكشفية بالأصابع الثلاث تعني الثالوث المسيحي، وتناقض إذن وحدانية الله التي يقوم عليها الإسلام.

(١٠٠) «الأخلاق الفعّالة والفضائل الإيجابية»، ص ٤٩.

وأدرك الحُصْري أن تلك الأمم التي تخُفق في اكتساب هذه القيم أو في الاحتفاظ بها، لا تقدر على البقاء. وأمدّه التاريخ الحديث بمثلٍ يحتمل نذيراً شديداً. ففي سنة ١٩٤١ ألقى محاضرة في نادي المثنى في بغداد، عنوانها: «حول انهيار فرنسا»[١٠١] وفي المحاضرة عارض أداءَ فرنسة البطولي في الحرب الكونية الأولى، بهزيمتها المذهلة أخيراً، والتضامنَ الذي أبدته سنة ١٩١٤، بالانقسام السياسي والروحي الذي يتبدّى الآن [١٩٤١]. وسلّم بالغلبة العسكرية الألمانية، في الحرب الثانية، لكنه نفى أن تكون تلك الغلبة هي السبب الأول لانهيار فرنسة السريع. وأفرد الحُصْري مكانة أعلى، في تحليله أسباب الانهيار، لتفاقم أدواء الشقاق والفردية، حتى غلبت هذه الأدواء على الروح الوطني والجماعي[١٠٢]. فالدعاوة المعادية للفاشية والنازية في فرنسة استخفّت النظام الجديد وبعثَ روح التضامن في ألمانية وإيطالية، حتى أخذ الفرنسيون يرون قوتهم في حرية الفكر والضمير عند الفرد لديهم. ولبثت هذه الفرديَة بعد انتشاب الحرب، وأدت إلى انهيار فرنسة[١٠٣].

ثم نظر الحُصْري في أمر العرب وطلب أن يعتبروا بأحداث فرنسة. وعلى التخصيص، حضّض الشبيبة العربية على ألا تغفل من هذه الأمثولة التاريخية شيئاً؛ فجيلهم في فرنسة هو الذي غلّب

---

(١٠١) منشورة في «صفحات من الماضي القريب»، ص ص ٣١ ـ ٥٩، وموجزة في «مذكراتي»، المجلد الثاني، ص ص ٥٠١ ـ ٥٠٧.

(١٠٢) «صفحات من الماضي القريب»، ص ٥١.

(١٠٣) المرجع نفسه، ص ص ٥١ ـ ٥٢.

على التضامن الاجتماعي نزعةً فردية مغالية، فدفعوا أمتهم إلى هذه الكارثة[١٠٤]. ورأى الُحصري بجلاء أن على الفرد هبة نفسه للأمة، إذا كان يريد لنفسه ولها البقاء. وقارن ما بدا له من فردية العربي المتباينة، بنزعة الفداء القومي الجماعية. ودلّل على مبلغ هذه التضحية والموقف المرتجى من التربية والخدمة العسكرية، بالجمل الأخيرة في محاضرته عن انهيار فرنسة، إذ قال:

«أود ان يعرف المرء أن الحرية ليست غاية قائمة بنفسها، بل هي واسطة من وسائط الحياة العالية.. والمصالح الوطنية التي تتطلب من المرء أحياناً تضحية الحياة والنفس لا بد أن تتطلب منه تضحية الحرية أيضاً في بعض الظروف. ان كل من لا يضحي بحريته الشخصية، في سبيل حرية امته ـ عندما تقتضيه الحال ـ قد يفقد حريته الشخصية مع حرية قومه ووطنه. وكل من لا يرضى ان «يفني» نفسه في الأمة التي ينتسب إليها ـ في بعض الأحوال ـ قد يضطر إلى الفناء في أمة من الأمم الأجنبية التي قد تستولي على وطنه، في يوم من الأيام. ولذلك، إنني أقول بلا تردد، وعلى الدوام: الوطنية والقومية قبل كل شيء، وفوق كل شيء، حتى فوق الحرية، وقبل الحرية»[١٠٥].

وعقبّت سيلفيا حاييم تعقيبات قيّمة على هذا المقطع. فرأت أن الُحصْري وضع في نطاقٍ عَلماني، معنىً دينياً للعلاقة بين الفرد

---

(١٠٤) المرجع نفسه، ص ص ٥٨ ـ ٥٩.

(١٠٥) المرجع نفسه، ص ٥٩. أنظر «مذكراتي»، المجلد الثاني، ص ص ١٥٥ ـ ١٥٦ لمطالعة خطبة سالفة يضع فيها قبالة كل حق للفرد، واجباً مترتباً للمجتمع عليه.

والجماعة السياسية. ولحظت أن عبارة أفنى ويفني، استخدمها المتصوفة المسلمون للتعبير عن اتحاد العابد بالله، ولذا اعتدّت هذا المقطع مساهمةً من الحُصْري في «الميتافيزية القومية الأصيلة»(١٠٦). وعلى رغم أن هذه الملاحظة، كمثل ملاحظاتها الأخرى، أفلحت في تنوير المسألة، إلا أنها بدت في موضع آخر وكأن حاييم أثقلت هذا المقطع بمعانٍ ليست له، فصنعت منه نظاماً فلسفياً للحُصْري، يُغمّض مراميه القصوى، ألا وهي الصحوة القومية من أجل إقامة الوحدة العربية(١٠٧). وعلاوة على هذا ينزع تأويلها في أحيان، إلى رؤية شبثٍ بالإسلام أعقد، وجنوحٍ إلى الاستبداد أوغل، مما عند الحُصْري حقاً.

غير أن الحُصْري كان يرى بوضوح أن موقف الفرد السليمَ هو التضامن مع مجتمعه. ولما كان يرى أن التنظيم الجماعي المرتجى هو الوحدة القومية، فإنه نَشدَ التضامن ضمن إطار الأمة ومعها؛ وارتأى هذا التضامنَ في دعوةِ الفرد إلى الواجب الأسمى، والتضحية بالنفس من أجل الأمة. واشتمل هذا الأمر وفق مفاهيم الحُصْري، على التضحية من أجل فكرة الوحدة العربية نفسها،

---

(١٠٦) أنظر: Haim: «Arab Nationalism»، ص ٤٤. على أنه لا بد من ملاحظة أن تصريح حاييم فيما بعد بأن: «استخدام عبارة دينية كهذه في نطاق علماني صرف هو تجديد جريء وخروج خطير على معهود التقاليد الفكرية السياسية في الإسلام»، لا يستند إلى أساس مكين، لأن كلمة فني واشتقاقاتها المختلفة في العربية الحديثة لم تقصر على المعاني الدينية الصرف. ولا شك في أن الحصري استخدم العبارة حيث لا مجال لفهمها فهماً دينياً. أنظر مثلاً المقطع المستشهد فيما بعد ص ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(١٠٧) أنظر كتاب حاييم المؤثر: «Islam and the Theory of Arab Nationalism».

والأمة العربية الموحدةِ في المقبل من الزمان على السواء. وكان جل مسعاه بث الإيمان بالأمة العربية والولاء لها، رغم انقسامها. وعلى غرار ما دعا الكتّاب المسلمون التقليديون إلى الامتثال للجماعة الدينية، دعا الحُصْري إلى قيام الفرد بواجبه حيال أمته(١٠٨). والفارق القاطع هو بالطبع، السمة العلمانية لموضوع الامتثال. فالأمة العربية، في نظر الحُصْري، تستند إلى شراكة اللغة والتاريخ، خلواً من أي محتوى ديني. وفي رأيه، على ما أسلفنا، أن التاريخ الإسلامي يختلف عن التاريخ العربي، فأنكر على الدين صراحة أن يُتخذ أُساً للتنظيم السياسي والوحدة. وعلى الأفراد واجبات حيال كائن طبيعي، هو الأمة، لا الله أو مؤسسات الدين. وعلاوة على هذا، تتسم هذه الواجبات بِسِمةٍ علمانية وتستلهم علم الاجتماع و«الرومانسية» القومية، وتأويل التاريخ، وربما العقائد الاستبدادية، على رغم طبيعتها الروحية، البيّنة في مفاهيم التضحية والتجدد والإيمان والإحساس بالعروبة.

وتبدو مظاهر النزعة الاستبدادية كامنة بالتأكيد في مفهوم الحُصْري للقومية العربية والوحدة. فلقد أدرك بتبصّر نجاح تركيا وإيطالية وألمانية في افتراض سيادتها القومية في سنوات ما بين الحربين، واستبشر في أن يفلح العرب أيضاً في تحقيق الوحدة وكسب الاحترام، باعتناق قيم قومية مختارة. وفي أحيان، عندما كان الحُصْري يسعى إلى تسويغ استخدام التاريخ للأغراض القومية، كان يبدو مدركاً لما في عقائده من نزعة استبدادية. لكن

(١٠٨) أنظر المرجع نفسه، ص ص ٣٠٣، ٣٠٧، وللكاتبة ذاتها: «Arab Nationalism»، ص ٤٥.

دعوته تحرّجت في تأييد الاستبداد السياسي صراحة، وجانب تمجيدَ الدولة أو نسبةَ قوىً روحيةٍ إليها. والتزم الحُصْري تعريفَه الحذِر للأمة، وخلوَّها من أي تنظيم سياسي جاهز. والولاء الذي اجتهد في إحيائه هو ولاء لكيان محايد في الصعيد السياسي. أما عن توجيه هذه المشاعر، فإنها تتخذ لا محالة ، وجهة التنظيم السليم، لأنها مشاعر خيّرة في جوهرها. لكن الحُصْري ليس من شأنه أن يعين هذا التنظيم؛ فهو منصرف إلى التعبير عن هذا الولاء والإعراب عنه وحسب. وقبل أن تُقدم الأمة على التنظيم السياسي، يتعين تعريفها وقبولها على أنها محط الولاءات وموضع الانتماء وموئل العروبة. وهكذا اختار الحُصْري أن يلزم مهمة التعريف.

وتدلك تعريفاته على أن التضحية، والتضامن الجماعي، والمشاعر القومية، والإيمان بالوحدة، رهن جميعاً بالاعتراف بالعروبة. واستخدم الحُصْري، في أحيان عبارتي «العروبة» و«القومية العربية» مترادفتين بلا تمييز. لكنه فيما بعد، اعتد الإحساس بالعروبة هو الإحساس الشامل لما عداه، والمعيار الأول لتصنيف أصالة الأحاسيس الأخرى. فاللغة والتاريخ يفترضان على المرء صفته العُربية. ولا منتدَح في التالي عن أن تكون العروبة عقيدته. وأضفى الحُصْري على عروبته سمة دينية حين كتب: «أدين بدين العروبة بكل جوانحي»(١٠٩). وأغفل في المعتاد استخدام العبارة الافتتاحية الإسلامية: «بسم الله الرحمن

---

(١٠٩) «نقد نظام التعليم في مصر»، في «التربية والتعليم»، ص ١٨٤.

الرحيم»، لكنه استهل محاضرته الافتتاحية في مؤسسة الدراسات العربية العليا، بهذه الجملة الفريدة: «بسم الله وبسم العروبة»[110]. وليس في هذه العبارة دغدغة للأحاسيس الإسلامية، بل إعراب عن اتخاذ العروبة الرمزَ الأسمى الذي يجب أن تجتمع عليه كل الولاءات: «قبل الدين، وقبل الوطنية، وحتى قبل القومية، يجب أن يتحد العرب في ظل راية العروبة، وعلينا جميعاً أن نقول معاً «العروبة أولاً»!»[111][*] وليس من تهاون في هذا النداء الجلي الذي يكثر الحُصْري ترداده، وليس ثمة ما يبيح خلطه بالاعتبارات الدينية أو الإقليمية أو الشخصية. فالاعتراف بالعروبة يعني الإيمان بحتم الوحدة العربية.

وأدرك الحُصْري على الدوام، أن التقدم الفعلي إلى الوحدة وئيد، حتى خَشي من بطئه على الإيمان اللازم لقيام الوحدة. ومن أصعب ما اتخذ الحُصْري على عاتقه، أن يوفّق بين ندرة مظاهر التقدم إلى الوحدة، وحوافز المكوث على الإيمان الراسخ بالمستقبل.

وتأسّى الحُصْري بالتاريخ، فذكر أن ألمانية تعثرت غير مرة على سبيل الوحدة. فلا يمكن والحال هذه أن نتخذ الفشل في إقامة الوحدة العربية بعد قلة من المحاولات، على أنه فشل نهائي، وأن نسوّغ به الإقلاع عن فكرة الوحدة في ذاتها[112]. وأقام الحُصْري

(١١٠) «المحاضرة الافتتاحية»، ص ٣.

(١١١) «العروبة أولاً»، ص ١٩٠.

(١١٢) المرجع نفسه، ص ١٥٠ - ١٥١؛ «القومية العربية»، ص ص ٩٨ - ٩٩.

[*] لم نجد هذا النص في أي من الطبعات الثلاث التي راجعناها من كتاب «العروبة أولاً» [هـ. م.].

على الإيمان بقوة الأفكار نفسها، ووَظب على العمل لإبقائها حية. وشبّه العالم العربي، في محاضرة ألقاها سنة ١٩٣٧، بـبندورا[*] بعدما حاقت بها الشرور ولم يبقَ في الصندوق غير الأمل. وحث على حفظ هذا الأمل في قلوب جميع العرب، ثم أضاف قوله: «ولا يكتفى بحفظه فحسب، بل يسعى إلى تغذيته وتقويته، إلى أن يتحول إلى إيمان لا يتزعزع، يدفعنا إلى العمل المتواصل، بروح التضحية والإخلاص»(١١٣).

وارتأى أن العرب ييأسون بسهولة ولا يدركون أن بلوغ المرامي السامية دونه مصاعب:

«إذا نظرنا إلى حقائقِ الأمور بنظرات فاحصة دقيقة، استطعنا أن نقول: إن بهجة الربيع، ما هي إلا رداء فضفاض يستر عن الأنظار فناء الملايين من البذور وموت الملايين من الأحياء. فلا يجوز لنا - والحالة هذه - ان نطمع بالحصول على ثمرات فعلية من جميع الجهود التي نبذلها، بل يجب علينا أن لا نتلهف كثيراً على ما يبقى منها، دون ثمرة ظاهرة. ولكن علمنا بهذه الحقيقة، لا يجوز أن يلقينا في بحر التشاؤم والقنوط. بل يجب ان يحدو بنا إلى مضاعفة العمل لاصلاح وتسميد ذلك التراب، مع المبالغة في

---

(١١٣) «بين الماضي والمستقبل»، في «الوطنية»، ص ص١١٧ - ١١٨. والنص أعلاهِ من ص ١١٨.

[*] Pandora هي امرأة أرسلها إلّه الإغريق زيوس عقاباً للبشر ومعها صندوق ما إن فتحته بدافع الفضول حتى انطلقت منه جميع الشرور فعمّت البشر، ولم يبق في الصندوق غير الأمل. [هـ. م.].

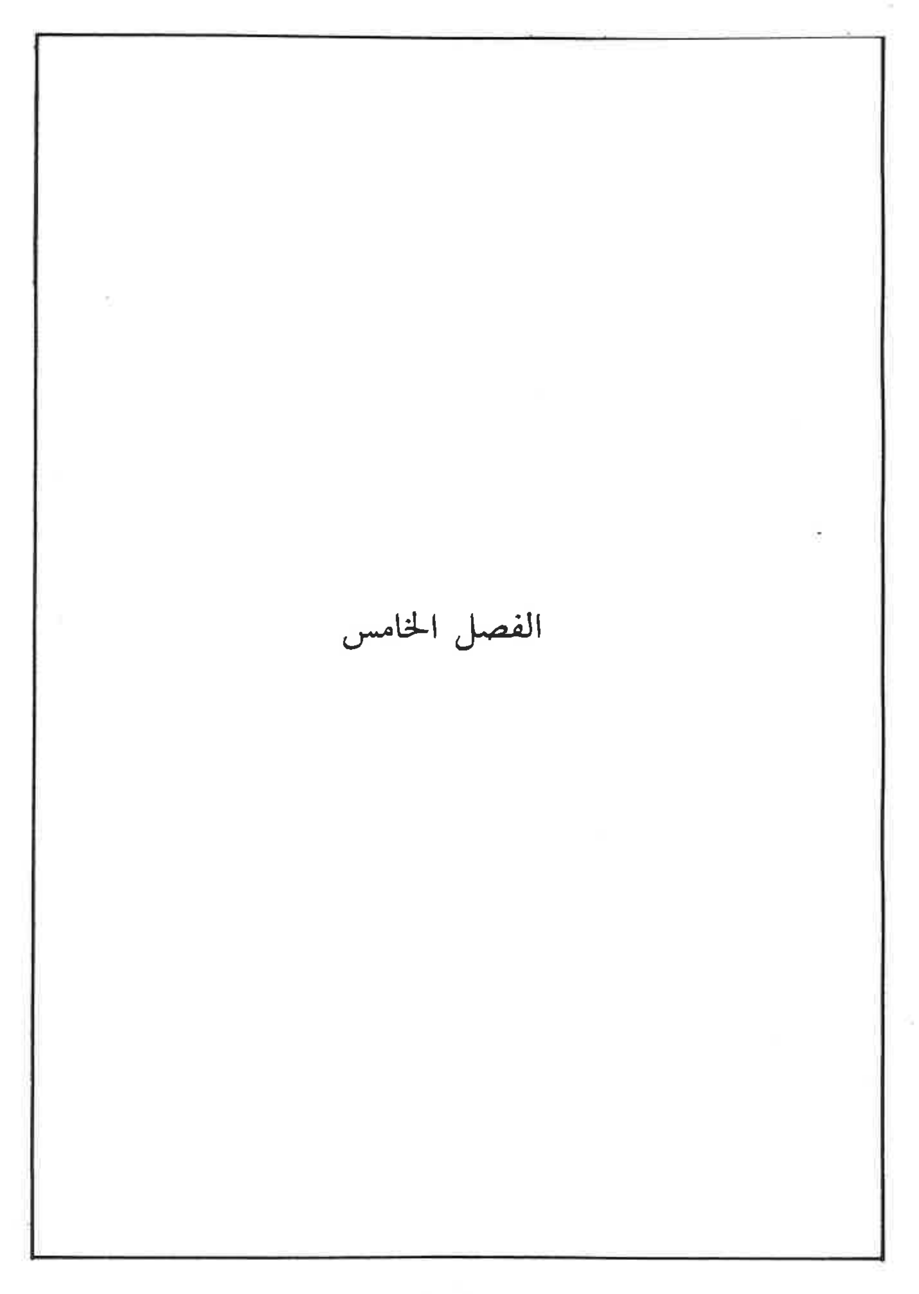
إحسان البذار، للحصول على القدر اللازم من المحصول، بالرغم من كثرة البذور التي ستفنى تحت التراب»(١١٤).

ولم يصبأ الُحصْري عن هذا الموقف طوال حياته. وفي مواجهة التدخل الخارجي والانقسام الداخلي، جزم بأن العرب أمة، ودعا إلى وحدة هذه الأمة. ولم يزعم أن النسبيل إلى ذلك مستتب، بل دلّل على شرف التضحية والاجتهاد من أجل بلوغ الغرض المنشود، وقطع بأن أمجاد الماضي تشهد بقدرة العرب على إتيان أمجاد مماثلة في المقبل من الزمن. وليس بشيء من هذا إلى الآن، لكن الوحدة العربية مدينة لجهود ساطع الُحصْري بالكثير، في أنها أصبحت الآن غاية يمكن إدراكها.

---

(١١٤) «لا داعي لليأس»، في «صفحات من الماضي القريب»، ص ص ١١٨ ـ ١١٩. وكتب الحصري هذه المقالة رداً على مقالة أحمد أمين في شأن الشغب الذي ثار في دمشق بسبب إصلاحات الحصري التربوية. وخلص أمين بأسى إلى أن المعجزة وحدها تستطيع تغيير الشرق.





الفصل الخامس



خلاصة

على ما سلف في هذه الدارسة، كانت محاولات معاودة صياغة أسس قديمة، أو إرساء أسس جديدة يستند إليها ولاء الفرد وانتماؤه، محل مُحاجَّة ومشادّة طال أمدهما في العصور العثمانية والعربية الحديثة. وكان ساطع الحُصْري مستغرقاً في هذه المحاجّة، على ما يتبدّى من مؤلفاته المنشورة وماجريات حياته، كعثماني أولاً، وفيما بعدُ كداعية إلى القومية العربية.

وحتى انقضاء الحرب الكونية الأولى، كان يعبّر عن نشأته التربوية وتجاربه العملية ضمن ولائه العثماني. ففي تلك الحقبة كان يؤمن بصون السلطنة العثمانية وتأييدها، على تعدد لغاتها وأعراقها وأديانها، من طريق إرساء حسٍ وطني يتسع لكل الشعوب العثمانية. وكان الحُصْري يهوىَ إلى السلطنة العثمانية، ولا يرى عروبته إلاّ في النطاق العثماني الواسع. وفي هذا، كان نموذجاً لعرب آخرين أُنشئوا مثله، وتسنّموا مراكز سلطة في الحكومة العثمانية.

لكن الحُصْري تبدّل تماماً بعد زوال السلطنة العثمانية على أثر الحرب الكونية الأولى، واعتنق القومية العربية، وصار داعية إلى عقيدة كانت غريبة على الفكرة العثمانية، التي انتمى إليها في

السنوات الأربعين الأولى من عمره. وليس من تفسير شاف لهذا التبدل. وقيل إن علائق الحُصْري الكثيرة باستنبول، ربما جعلت قراره مغادرةَ المدينة لاعتناق القضية العربية، قراراً شاقاً. لكن صحوة القوميتين العربية والتركية في ذاك الوقت، وهزيمة السلطنة العثمانية وتقسيمها، أسقطت الفكرة العثمانية من جملة البدائل الممكنة عنده. ولذا اختار العروبة وأصبح على الفور من أثبت دعاة القومية العربية.

وكان الحُصْري، على مدى العمر، قادراً على أن ينتقي العقائد التي أحس مناسبتها لظروف معينة، وعلى أن يستخدمها. وكان من شأن اطّلاعه الشخصي على الحركة القومية البلقانية، وتهمّكه فيما بعد في الاختمار الفكري في استنبول، أن أمكنا له في شهادة إخفاق الإسلام والانتماء المتعدد القوميات في تكوين علائق تماسك في السلطنة العثمانية. فلما أبدى عقائده القومية العربية، لم يكن يؤمن إطلاقاً بقدرة الدين على أن يكون أُسّاً لانتظام المجتمع، أو برغبة الناس في اتخاذه أُسّاً لذلك. وكان بذا متفقاً مع معتقداته الشخصية التي تشكّلت في بيئة علمانية غير معهودة في ذينك الزمان والمكان.

واتّبع الحُصْري السلوك التاريخي والشخصي نفسه، لينبذ أيضاً الإقليمية، في كونها حلاً غير مجْدٍ للعرب. فكثيراً ما ذكر كثرة عدد الدول الألمانية التي سبقت التوحيد، وحاجَّ بأنها عجزت عن تعبئة رعاياها، أو عن بلوغ العظمة التي بلغتها الأمة الألمانية الموحدة التي تُحَرك أبناؤها يحثهم روح قومي جارف. وفي رأيه أن الأمر يصح أيضاً للأمة العربية. وكانت حاله الشخصية، في هذه المرة

أيضاً، سنداً لفهمه للتاريخ في تكوين هذا الرأي. فمنذ سنيه الأولى إلى عمله قائمقاماً ومربياً عثمانياً، وحتى في سنوات عمله العربي، لم يكن ينتمي إلى بلد حقاً، ولم تَشَبَّثْ قلبَه مشاعرُ ولاء إقليمي لأية بقعة. ولذا استطاع أن يدعو إلى وحدة تنوه على جميع الاعتبارات الإقليمية والسياسية. وكان في مكنته، وهو المفكر العَلماني الواقف نوعاً على هامش المجتمع العربي، أن يمثّل بأمثلة الحركات القومية الأوروبية المفلحة، وأن يرى فيها وحدها الصيغة الممكنة، بسموٍ عن الهوى لم يبلغه زملاؤه الذين كانوا راغبين في صون سلطانهم السياسي، وكبّلتهم في الغالب كبول الولاء الإقليمي.

ونطقت عقائد الحُصْري بمنطق نشأته العثمانية، وموقعه اللاحق في المجتمع العربي. وعليه تُعتدُّ مؤلفاته، من طلائع المحاولات وأرسخها قَدَماً، في استطلاع أسٍّ للقومية العربية العَلمانية الحديثة. وكبرى مآثره، هي دعوته البليغة إلى بديل من الإقليمية والإسلام، يُتخذُ معياراً للولاء الشخصي والانتماء. ورجّع الحُصْري في تصنيفه لهذا البديل، ذِكرَ اللغة والتاريخ، على أنهما أهم عناصر تكوين الأمة، وأهم العلائق التي تشد بعض المجموعات البشرية إلى بعضها الآخر. فكل من يتكلم العربية، أياً كان عرقه أو دينه، ينتمي إلى هذه الأمة. واستخدم الحُصْري أيضاً ما ارتأى أنه القوة الحاثّة في التاريخ، فأوضح للعرب أنهم أمة قادرة على النهوض، يدل على هذا ماضيهم المجيد. وجل ما يحتاجون إليه، هو إدراكهم أن لهم لغةً وتاريخاً مشتركين، وأن من شأن هذا أن يجعلهم أمة موحّدة. وأطرى الحُصْري فضائل

التضحية والتضامن الجماعي، فاعتدّها على قدر من الخطورة في إحداث هذه الصحوة القومية، وفي إرساء قدم الأمم الحديثة. ويبدو هذا التحضيض على التضامن الجماعي خروجاً آخر على المفهوم العثماني لدى الحُصْري. ولا يبرهن هذا التحضيض على ازدراء الحُصْري للفرد عموماً، بل هو في الواقع جهد فكري صادق حاول الحُصْري الاستجابة فيه لمقتضى الحال العربية. وهو نتيجة طبيعية لالتزامه العروبة؛ فالحُصْري اعتنق المبادىء التي ارتأى أنها أفضل ما يخدم الوحدة العربية، ولهذا الغرض تمسّ حاجة العرب إلى حس جماعي جديد، بدلاً من الفردية التي يراها فاشِيَةً منتشرة. والأمة العربية، في العقيدة التي اختارها، هي المرجع الأخير للانتماء والولاء، والمشاعر السليمة هي القومية والوطنية، والمسلك الواجب التضامن والتضحية، والغرض الأسمى الوحدة، والشعار الأكبر العروبة.

وفيما عدا فكرة التوحيد القومي المستند إلى القوة الوجدانية التي تحدثها العلائق الثقافية، خلت مؤلفات الحُصْري من أي تعريف للمهمة التي يراها للقومية. فلم يَضْوَ إلى ذاك النمط الجديد من القوميين الذين «نزعوا إلى المحاجّة، في بعض دفاعهم عن مقالتهم، بادّعاءِ الإسهام في إقامة سلم عالمي تجسّده إجابتهم إلى طلباتهم»[1]. ومال عن «الكوزموبوليتية» الفردية والأممية السياسية، إلى القومية المستقلة. ولا مراء في أن الذي هَمَك الحُصْري في

(١) أنظر: Emerson: «Form Empire to Nation»، ص ٣٨٧. وتنكر الحصري لهذا الرأي بدا في أجلى صوره في «بين الوطنية والأممية»، في «الوطنية»، ص ص ٧٣ - ٩٥.

المقام الأول، هو المفهوم الثقافي للأمة العربية[*]، لا مفهوم دولتها السياسية. وعلى وجه اليقين دعا إلى انتهاء الأمرين إلى أمر واحد، لكن الدولة السياسية كانت عنده في المرتبة الثانية، لأن قيامها يضحي تلقائياً حالما يَفشَى الوعي اللغوي والتاريخي والتناغم الثقافي بين العرب. وفي هذا تشبه عقائد الحُصْري عقائد القوميين «الرومانسيين» الألمان الذين كانوا ملهميه الأولين، شبهاً كبيراً. وعلى رغم ارتزازِه العميق في تربة التقاليد الفكرية الفرنسية، فإنه لم يكفّ يوماً عن اتخاذ فِختِه والقوميين الألمان الآخرين نبراساً للحال العربية، بعد اعتناقه المسألة العربية. وأيقن أن العقائديين القوميين كانوا ذوي الخطر الأعظم في إحداث الوعي القومي الذي أفضى إلى وحدة الأمم الأخرى. وأدرك أن بث وعي قومي كهذا بين العرب، من شأنه أن يضعهم على السبيل إلى الوحدة أسوة بالأمم الأخرى، بفعل عوامل القوى التاريخية.

غير أن الحُصْري لزم الصمت حيال بعض قوى التاريخ. فاعتمد في تمثيله بالأمثلة الأوروبية، أسلوب الانتقاء الحذر الذي دعا العربَ إلى اعتماده في مراجعة تاريخهم. وتُبينّ أمثاله سهولة قيام وحدة الأمم الأوروبية، حالما كانت الشعوب وقادتها تعتنق العقيدة المناسبة. وكان لا بد له من استخفاف التناقضات التي اعترضت الوحدة في المواضع الأخرى من العالم، حتى تبدو الوحدة العربية أمراً طبيعياً وممكناً. وللغرض نفسه اجتنب الحُصْري ذكر

[*] لعل الكاتب يلمّح إلى مفهوم فريدريش ماينِكِه Kulturnation أي أمة الثقافة، في مقابل Staatsnation، أي أمة الدولة. [هـ. م.].

أحداث أخرى في التاريخ الأوروبي، ارتأى أنها تضرّ العرب، لأن فيها بذور مزيد من الانقسام. ولذا أغفل إغفالاً شبه تام مفهوم الطبقة، لأنه مفهوم يحتمل عوامل تمزيق. وكذا العوامل الاقتصادية. وفي مرة أسرّ الحُصْري لكاتب هذه السطور بأنه اهتمّ لقول ل. م. كِني، إنه لم يأخذ المسائل الاقتصادية في الحسبان[٢]. وكِني محق في تصريحه. فعلى رغم أن الحُصْري أتى في أحيان على ذكر المصالح الاقتصادية، ففي إطار يُعشي الأبصار عن تنوّعها، ويخضعها لسلطان المشاعر القومية. وعلاوة على هذا، انصرف حقده على الاستعمار إلى الصعيد الثقافي، وندر كلامه على الاستغلال الاقتصادي.

وتناول الحُصْري السياسة والتنظيم الحكومي على نحو مماثل. فآمن بأن النشاط السياسي ينبغي أن ينأى عن الاعتبارات القومية، وحاول الترفع عنه. أما مفهومه لشكل الحكومة التي يتعين أن تسوس الأمة العربية الموحدة في المستقبل، فأسلفنا فيه القول إن الحُصْري لم يقصد إلى اقتراح خطة جاهزة. ولا غرو في أنه كان يدرك هذا الشأن من شؤون المستقبل، لكنه أحسّ أن السبيل إلى الوحدة القومية يجب ألا تعترضه مساجلات سياسية حادة. وستتخذ الشؤون السياسية والاقتصادية محلها، حالما ينتشر وعي العروبة لدى جميع الشعب العربي.

وثمة جانب آخر لمنطق الحُصْري الانتقائي، هو موقفه حيال

---

(٢) لقاء مع ساطع الحصري ٢٨ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٦؛ وانظر Kenny: «al - Husri's Views»، ص ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

الجماهير. فالحُصْري هو الناطق عن الأمة، لكن هذه الأمة التي تتجسد فيها لغة الشعب وتاريخه، لا نعرف إذا كانت في رأيه تعبر عن هذا الشعب أو لا تعبّر. ويدهشك الحُصْري، وهو الذي ينسب قوة شبه روحية إلى اللغة الحية وإلى تاريخ الأمة، ويرى في صحوة الروح القومي في نفوس أبنائها السبيل الوحيد إلى وحدتها، يدهشك في أنه قلما سعى إلى استلهام الشعب في عقيدته القومية. فليس في مذهبه مكانة للجماهير، ولا فيه تقدير لسجايا الشعب. ولم يحتذِ على هِردِر في جمع المفردات العامية، بل دان اللهجات الدراجة واعتدّها عوامل تقسيم. ولعل بعض تفسير هذا الأمر، أن الحُصْري أسند إلى التربية مهمة إحداث الصحوة القومية. والناس، في مفردات الحُصْري، هم أولئك القادرين على فهم دعوته، ولا فرق بينهم في نظره. وهو تكلم على تثقيف الناس، لكنه في الغالب تكلم إلى مثقفين. ولعله ارتأى أن معظم العرب مستمسكون بروابط دينية ومحلية، فلا يقدرون على الإسهام بعقيدة عَلمانية وحدوية عربية. وعلق آماله في مستقبل الأمة العربية على الناشئة التي ينبغي تلقينها القيم القومية، ونزعها من محيطها المباشر، وتدريبها على العمل للأمة. وبرع وتفانى في بث آرائه في التربية القومية. وعلى رغم الحبط والخيبة الدائمين، وظب على إنشاء المدارس، وتدريب المعلمين، وإلقاء المحاضرات، وغرضه نشر مواطَنَة تواقة إلى تحقيق قدراتها.

لقد عمل ساطع الحُصْري، العثماني النشأة، العربي المسلم، قرابة نصف قرن من الزمن، داعياً إلى عقيدة قومية عربية علمانية، تستند في الغالب إلى تأويلٍ للتاريخ الأوروبي. فناهض

الحلول المختلفة المتضاربة التي نجمت من الحرب الكونية الأولى، بعقيدة جليّة لا تُماري. وعلى رغم التعقيدات الناشئة من اعتناقه القومية العربية، لم يتردد في إيمانه بأن تلك هي العقيدة الوحيدة التي يَحْسُن بالعرب اعتناقها إذا كانوا راغبين في الوحدة التي تمدهم بالمنعة والعزة. فأتى بحلم الوحدة العربية، ودعا إلى الإيمان بإمكان تحقيق هذا الحلم، والرغبة فيه، وجرّب أن يلقّن القيم اللازمة لتحقيقه. وكانت «العروبة أولاً»، هي رسالته حقاً.

ثبت المراجع



مؤلفات ساطع الحصري

أ ـ باللغة التركية العثمانية

١ ـ الكتب

- Büyük Milletlerden Japonlar, Almanlar, (الأمتان اليابانية والألمانية العظيمتان) Istanbul : «Kader» matbaasi, 1329 (1911). وأسهم ساطع في الجزء الياباني.
- Eşya Dersleri . (دروس الأشياء) . 2 vols. Istanbul: Sems, Silaik matbaalari, 1329 - 1330 (1911 - 1912).
- Etnografya: İlm - i Akvam (علم الأقوام) . Istanbul: Kitaphane - i Islam ve Askeri, 1327 (1909 - 1910).
- Fenn - i Terbiye . (فـن التربية) Istanbul: Kitaphane - i Islam ve Askeri, 1325 (1907 - 1908).
- Ilm - i Nebat . (علم النبات). Istanbul: Kader matbaasi, 1325 (1907 - 1908).
— İlm - i Hayvan . (علم الحيوان) . Istanbul: Kader matbaasi, 1327 (1909 - 1910).
- Layihalarim . (تقارير) Istanbul: matbaa i Hayriye ve Şürekasi, 1326 (1908 - 1909).
- Malumat - i Ziraiye . (معلومات زراعية) . Istanbul : Karabet matbaasi, 1321 (1903 - 1904).
- Mebadi - i Ulum - i Tabiiyeden Hikmet ve Kimya . (مبادىء العلوم الطبيعية والفيزياء والكيمياء). Istanbul: matbaa - i

Hayriye ve Şürekasi, 1327 (1909 - 1910).
- Ümit ve Azim . (الأمل والعزم) . Sekiz Konferans . Istanbul: Kader matbaasi, 1329 (1911).
- Vatan İçin . (من أجل الوطن) . Bes Konferans. Istanbul: «Kader» matbaasi, 1331 (1912 - 1913).

٢ ـ المجلات:

- Tedrisat - i İptidaiye Mecmuasi (1909 - 1912).
- Terbiye mecmuasi (1914).

ب ـ باللغة العربية

(تاريخ الطبعة الأولى بين هلالين إذا اختلف عن تاريخ الطبعة المستخدمة في هذا الكتاب).

ـ الكتب

- أبحاث مختارة في القومية العربية. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤. من مجموعة مقالاته في القومية العربية، أقربها إلى الإدراك.
- أحاديث في التربية والاجتماع. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٢. وفيه مقالات في منافع الخدمة العسكرية.
- آراء وأحاديث في العلم والأخلاق والثقافة. القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٥١. مناقشة واضحة للمكانة التي ينبغي أن تكون للأخلاق في المجتمعات الحديثة النامية.
- آراء وأحاديث في اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية. الطبعة الثانية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦ [١٩٥٨]. فيه دين للّهجات المحكية ومحاجّة في الاتصال التاريخي للّغة عند العرب.
- آراء وأحاديث في القومية العربية. الطبعة الرابعة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤ [١٩٥١]. مجموعة مقالات مهمة كتبها بعد الحرب الكونية الثانية، تتناول أموراً شتى تراوح من الإقليمية المصرية إلى الاستعمار الأوروبي فسياسة أتاتورك.

- آراء وأحاديث في التربية والتعليم. القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٤٤.
يضم أهم مبادىء الحصري في التربية القومية.
- آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع. الطبعة الثانية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠ [١٩٥١] وفيه حجج تتعلق باستخدام التاريخ لأغراض قومية.
- آراء وأحاديث في الوطنية والقومية. الطبعة الرابعة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١ [١٩٤٤]. مجموعة أساسية من المقالات كتبت في العشرينيّات والثلاثينيّات.
- البلاد العربية والدولة العثمانية. الطبعة الثالثة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥ [١٩٥٧] يشرح الرباط الإسلامي الذي شد العرب إلى السلطنة العثمانية، ويجادل في توسّع أمر الاستعمار الأوروبي للبلاد العربية قبل الحرب الكونية الأولى.
- دفاع عن العروبة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦. أقوال عامة في القومية، ونقد شديد لأنطون سعادة وحزبه القومي السوري.
- دراسات عن مقدمة ابن خلدون. الطبعة الموسعة، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١. تحليل مفصل للمقدمة، ومجادلة للمؤلفات الأخرى في الموضوع.
- دروس في أصول التدريس. مجلدان. الطبعة الرابعة. بيروت: دار الكشّاف، ١٩٤٨ [١٩٢٨ - ١٩٣٢]. مخصص بتعليم العربية، ويتناول في العموم مكانة اللغة في المجتمع.
- حول القومية العربية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١. مجموعة واسعة من الأقوال العامة في القومية، ونقد لبعض الآراء المعارضة.
- حول الوحدة الثقافية العربية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩. نقد عام للروابط الإقليمية.

- الإحصاء. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٣٩.
- الإقليمية: جذورها وبذورها. الطبعة الثانية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤ [١٩٦٣]. فيه نقاش لإخفاق وحدة ١٩٥٨ المصرية السورية.
- ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات في ضوء الأحداث والنظريات. الطبعة الثانية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٣ [١٩٥٩]. كتاب مهم في العقائد القوميةوتطبيقها على العرب.
- «Qu'est - ce que le nationalisme?», traduit par Ralph Costi:. Orient III, n°12 (1959), pp. 215 - 226.

وهو ترجمة لفصلين من كتاب: «ما هي القومية؟».
- مذكراتي في العراق، ١٩٢١ - ١٩٤١. مجلدان، الأول ١٩٢١ - ١٩٢٧، والثاني ١٩٢٧ - ١٩٤١. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٧ - ١٩٦٨. متفاوت، وليس فيه شيء من دفق كتاب «يوم ميسلون»، أو مفهومه التاريخي. يكاد يختص بالأحداث التربوية ومن اتصل بها.
- المحاضرة الافتتاحية. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية. ١٩٥٤. محاضرة مثيرة في أغراض التربية القومية، ألقيت في افتتاح معهد الدراسات العربية العالية.
- محاضرة في نشوء الفكرة القومية. القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٥١. تاريخية في رؤياها. تبين بجلاء ايمان الحصري بالعلاقة بين مسار القومية في أوروبة وفي العالم العربي.
- «l'Idée de nation dans les pays arabes du début du XIX siècle, à la création de la ligue des Etats Arabes». Traduit par M. Colombe et R. Costi. Orient, VI n° 21 (1962), pp. 117 - 134; VII, n° 26 (1963), pp. 85 - 104; VII, n° 7 (1963), pp. 147 - 170»

وهو ترجمة للمحاضرتين الأخيرتين من كتاب: «محاضرات في نشوء الفكرة القومية».

- نقد تقرير لجنة مونرو. بغداد: مطبعة النجاح، ١٩٣٢. يبدي في أحيان بعض التفه، فلا يعترض على التقرير، بل يأخذ على اللجنة أنها لم تتخذه مستشاراً.
- رسالة في الاتحاد. بيروت: دار الحياة، ١٩٥٤. مع أكرم زعيتر وكامل مروّة. يضم مقالتين للحصري في الوحدة العربية، وسمة انقسامات العرب السياسية، غير الطبيعية.
- صفحات من الماضي القريب. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٨. مجموعة مقالات ومحاضرات كتبت في أواخر الثلاثينيّات وأوائل الأربعينيّات. يضم وصفاً للملك فيصل، ويميط اللثام عن موقف الحصري حيال مبدأ التضامن القومي على غرار ايطالية وألمانية.
- تقارير عن حالة المعارف في سورية واقتراحات لإصلاحها. دمشق: دار الهلال، ١٩٤٤. موقف واضح من التربية القومية.
- ثقافتنا في جامعة الدول العربية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٢. نقاش عام ونقد لنشاط الجامعة العربية الثقافي.
- العروبة أولاً. الطبعة الخامسة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥ [١٩٥٥]. دراسات من أوائل الخمسينيّات تدين السياسة الإقليمية التي اتّبعتها الجامعة العربية، وبعض المواقف المصرية، وتؤكد الحاجة إلى الوحدة العربية.
- العروبة بين دعاتها ومعارضيها. الطبعة الرابعة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١ [١٩٥١]. نقد آخر لأنطون سعادة وحزبه.

ـ يوم ميسلون: صفحة من تاريخ العرب الحديث. طبعة جديدة. بيروت: دار الاتحاد، بلا تاريخ [١٩٦٤؟] [١٩٤٧]. يوميات شخصية للأشهر الأخيرة من حكم فيصل في سورية. يتضمن وثائق وخطباً تتعلق بالأمر. وهو كتاب مهم ومشوّق.

ـ The Day of Maysalun: A Page from the Modern History of the Arabs. Translated by Sydney Glazer. Washington, D. C.: The Middle East Institue, 1966. وهو ترجمة لطبعة سالفة.

٢ ـ مقالات نشرت في «الرسالة»، القاهرة.

المؤلفات التي نُشر بعض مقالاتها مرة أخرى، مذكورة هنا وفقاً لما جاء في هوامش الكتاب.

ـ بقايا التركية في لغة مصر الرسمية. السنة الخامسة، العدد **١٨٩** (**١٩٣٧**).

ـ بين الوحدة الإسلامية والوحدة العربية. السنة السابعة، العدد **٣٢٨** (**١٩٣٩**). في أبحاث مختارة، وفي الوطنية.

ـ بين الوطنية والأممية. السنة السادسة، الأعداد **٢٤٢ ـ ٢٤٤** (**١٩٣٨**). في أبحاث مختارة، وفي الوطنية.

ـ حول استقلال الكلمات في المعاجم. السنة الثامنة، العدد **٣٤٥** (**١٩٤٠**).

ـ حول كتاب مستقبل الثقافة في مصر. السنة السابعة، الأعداد **٣١٦ ـ ٣٢١** (**١٩٣٩**). أوجزت في أبحاث مختارة.

ـ حول الوحدة العربية: إلى دكتور طه حسين. السنة السابعة، العدد **٣١٥** (**١٩٣٩**). في أبحاث مختارة، وفي الوطنية.

ـ حياة الأمة العربية بين الماضي والمستقبل. السنة الخامسة. العدد

٢٣٣ (١٩٣٧). في أبحاث مختارة، وفي الوطنية، وفي مذكراتي، المجلد الثاني.

- العلم للعلم أم العلم للوطن؟. السنة الخامسة، العدد ٢٠٦ (١٩٣٧). في أبحاث مختارة، وفي الوطنية.
- العلم والوطنية: إلى الأستاذ توفيق الحكيم. السنة الخامسة، العدد ٢٠٦ (١٩٣٧). في الوطنية.
- الاستعمار والتعليم. السنة الرابعة، العدد ١٣٧ (١٩٣٦).
- قصة سامراء. السنة الثامنة، العدد ٣٤٤ (١٩٤٠).
- معارف مصر في حولية المعارف الأمية. السنة الثامنة، العدد ٣٤٦. (١٩٤٠).
- مصر والعروبة: إلى دكتور طه حسين. السنة السادسة، العدد ٢٨٥ (١٩٣٨). في أبحاث مختارة وفي الوطنية.
- ملاحظات انتقادية على قواعد اللغة العربية. السنة السادسة، الأعداد ٢٧٢ - ٢٧٤ (١٩٣٨).
- نقد نظام التعليم في مصر. السنة الخامسة، العدد ١٨٧ (١٩٣٧). في التربية والتعليم.
- شمال إفريقية والعروبة. السنة الثامنة، العدد ٣٣٩ (١٩٤٠).
- التعليم الإلزامي في مصر. السنة السادسة، العدد ٢٦١ (١٩٣٨).

٣ - مقالات بالإنجليزية:

- «On a Work of J. Pirenne». The Middle East Journal, XIII, n° 2 (1959) pp. 201 - 204.
- «Syria: Post Mandatory Developments». The Year Book of Education, 1949. London: University of London, Institute of Education, 1949.

٤ ـ الصحف والحوليات

- حوليات الثقافة العربية خمسة مجلدات. القاهرة، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٧. رصد للأحداث التربوية والثقافية في العالم العربي. كتبها الحصري ونشرها برعاية جامعة الدول العربية.
- مجلة التربية والتعليم. خمسة مجلدات. بغداد، ١٩٢٨ ـ ١٩٣٢.

٥ ـ مؤلفات لم تنشر

- خلاصة ترجمة حال ساطع الحصري. تضم أهم التواريخ والأعمال والمنشورات.
- استجواب. إجابة مفيدة للغاية عن عديد من الأسئلة طرحها المؤلف في تشرين الأول (أوكتوبر) ١٩٦٧.

مصادر أخرى

- Abdel - Malek, Anwar, ed. et trad. Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Vol. II. Les Essais. Paris: Editions du Seuil, 1965.

مجموعة قيّمة مع مقدمة مهمة وضعها المؤلف حول الفكر العربي المعاصر. ويتضمن ترجمة مختصرة للحصري كثيرة الأخطاء، ومقتطفات من «العروبة».

- Abu - Lughod, Ibrahim. Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Abu - Lughod, Ibrahim. Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics. The Review of Politics, XXVIII, n° 4 (1966), pp. 447 - 476.

فيه أن الإشكال بين القومية والإسلام قابل للحل في «صيغة دينية - علمانية».

- Adams, C. C. Islam and Modernism in Egypt. London: Oxford University Press, 1933.
- Ahmad, Feroz. The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908 - 1914. Oxford: the Clarendon Press, 1969.
- Ahmed, Jemal Mohammad. The Intellectual Origine of Egyptian Nationalism. London: Oxford University Press, 1960.
- Akrawi, Matta. The Arab World: Nationalism and Education. The Year Book of Education, 1949. London: University of London, Institute of Education, 1949.

يتناول مهمة التربية في إحداث المشاعر القومية، ويدعو العرب إلى مجانبة إهمال ميراثهم الثقافي الخاص في مواجهة دواعي اعتماد الوسائل المادية الغربية الحديثة. مؤلف الكتاب هو مدير عام للتعليم العالي في العراق سابقاً.

- ناجي علوش. الحركة العربية بعد الحرب العالمية الأولى. في «دراسات عربية»، السنة الثانية، العدد ٢ (١٩٦٥)، ص ٥٤ - ٧٥. يقارن الحصري بغيره من الكتاب القوميين في تلك الحقبة.
- أحمد أمين. مأساة، في «الثقافة»، العدد ٤١٥ (كانون الأول - ديسمبر، ١٩٤٦).
- Anderson, M. S. The Eastern Question, 1774 - 1923: A Study in International Relations. London: Macmillan and company, 1966.
- Antonius, George. The Arab Awakening. New York: Capricorn Books, 1965.

اتخذ مدة طويلة على أنه المرجع الأساسي في شأن الثورة العربية وأصولها

وتطورها. وعلى رغم أنه يظل أساسياً، إلا أن تحليل نشوء القومية العربية في السنوات الأولى تبدل. ولا بد من إتْباع قراءة هذا الكتاب بقراءة كتب Dawn، و Haim، و Hourani، و Zeine.

- نعيم عطية. معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المائة السنة الأخيرة. في «الفكر العربي في مائة سنة»، تحرير فؤاد صرّوف ونبيه أمين فارس. بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٦٧. يتخذ الحصري نموذجاً لمدرسة الفكر القومي في التربية العربية.

- Başagöz, Ilhan, and Howard E. Wilson. Educational Problems in Turkey, 1920 - 1940. Bloomington and the Hague: Mouton, 1968.

- Bayur, Yusuf Hikmet. Türk Inkilâbi Tarihi. Vol. II, part IV. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1952.

يتناول بعضاً من مقالات الحصري في اللغة التركية العثمانية.

- Berkes, Niyazi. The Development of Secularism in Turkey. Montreal: Mc Gill University Press, 1964.

تحليل ثقافي وفكري ممتاز لحركات الاصلاح العثمانية.

- Berque, Jacques. The Arabs: Their History and Future. Translated by Jean Stewart. London: Faber and Faber, 1964.

- Binder, Leonard. The Ideological Revolution in the Middle East. New York: John Viley and Sons, 1964.

تحليل مهم للنزاع بين الإسلام والقومية كأسٍّ للجماعة السياسية.

- Birdwood, Lord. Nuri as - Sa'id: A Study in Arab Leadership. London: Cassell and Company, 1959.

- Burgogne, Elisabeth. Gertrude Bell from Her Personal Papers. 2 vols, London: Ernest Benns Ltd., 1958 - 1961.

المجلد الثاني يضم ترجمات موجزة ومتبصرة لعدد من الوجوه العربية والبريطانية في العراق، منذ بدء الانتداب إلى سنة ١٩٢٦.

- محمد عبد الرحمن برج. ساطع الحصري. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩. ترجمة شديدة الود للحصري، تهتم بمضمون فكره القومي العربي. كتب بعد سنة ١٩٦٧، وفيه ينعي الفراغ الذي خلفه الحصري بموته في وقت تمسّ فيه الحاجة إليه وإلى رسالته.
- توفيق علي برّو. العرب والترك في العهد الدستوري. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠. يسهب في الرواية ويهتم بخاصة بالعلاقات العربية التركية في مجلس النواب العثماني.
- Cachia, Pierre. Tāhā Ḥusayn: His Place in the Egyptian Literary Renaissance. London: Luzac and Co. 1956.
- Çankaya, Ali. Mülkiye Tarihi ve mülkiyeliler [تاريخ المُلكية وخريجيها] 2 vols. Ankara: Örnek matbaasi, 1954. المجلد الأول هو تأريخ للمؤسسة من ١٨٥٩ إلى ١٩٤٩. والمجلد الثاني يتضمن ترجمة موجزة للخريجين.

- Chejne, Anwar G. The Arabic Language: Its Role in History. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1969.
- Chejne, Anwar G. Egyptian Attitudes Toward Pan - Arabism. The Middle East Journal, XI, n° 3 (1957), pp. 253 - 268.
- Chejne, Anwar G., The Use of History by Modern Arab Writers. The Middle East Journal, XIV, n° 4 (1960), pp. 382 - 396.
- Colombe, Marcel. l'Evolution de l'Egypte, 1924 - 1950. Paris: Editions G. P. Maisonneuve, 1951.

- أسعد داغر. مذكراتي على هامش القضية العربية. القاهرة: دار

القاهرة، ١٩٥٩. الكاتب لبناني نصراني على اتصال بالحركة القومية منذ الحرب الكونية الأولى. وفي الكتاب ملاحظات حول بعض وجوه سورية الفيصلية.

- محمد عزة دروزة. حول الحركة العربية الحديثة. ستة مجلدات. صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٥٠ - ١٩٥٣. كتاب مهم لمعرفة الوجوه والمجتمع في سورية بعد الحرب الكونية الأولى. والكاتب كان أمين سر المؤتمر السوري الأول.
- Davison, Roderic H. Reform in the Ottoman Empire, 1856 - 1876. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Dawn, C. Ernest. The Amir of Mecca: Al - Ḥusayn ibn ʻAli and the Origin of the Arab Revolt. Proceedings of the American Philosophical Society, CIV n° 1 (1960), pp. 11 - 34.

وتعد مقالات Dawn استثنائية في سلامة معلوماتها وأحكامها في التأويل. و Dawn هو من قلة من المؤرخين الذين حاولوا أن يحللوا على نحو انتقائي، جذور العرب العثمانية، ومدى اسهامهم في الحركة القومية العربية قبل نهاية الحرب الكونية الأولى. وفي هذه المقالة أن الحسين بن علي عاضد الفكرة العثمانية قدر استطاعته، وأن الحقائق السياسية، لا العقائد المجردة، حتمت خياره بين الفكرة العثمانية والعروبة.

- Dawn, C. Ernest. Arab Islam in the Modern Age. The Middle East Journal, XIX, n° 4 (1965), pp. 435 - 445.
- Dawn. C. Ernest. From Ottomanism to Arabism: The Origin of an Ideology. The Review of Politics, XXIII, n° 3 (1961), pp. 378 - 400.

يبين قوة العلائق العثمانية بين العرب المسلمين والنصارى على السواء قبل الحرب الكونية الأولى. ويرى أن العروبة نشأت من محاولات سد

الثغرة بين حال الشرق وحال الغرب من طريق الالتفات إلى صدر الإسلام.

- Dawn, C. Ernest. Ideological Influences in the Arab Revolt. The World of Islam: Studies in Honor of Philip Hitti. Edited by Janes Kritzeck and R. Bayly Winder. London: Macmillan and company, 1960.

يتناول المعتقدات الإسلامية التقليدية التي استلهمها الحسين بن علي وابنه عبد الله، في الثورة العربية.

- Dawn, C. Ernest. the Rise of Arabism in Syria. the Middle East Journal, XVI, n° 2 (1962), pp. 145 - 168.

يتناول بالتفصيل انتماءات الزعماء السوريين القوميين العرب في مرحلتي ما قبل الحرب الكونية الأولى وما بعدها.

- Dawn, C. Ernest. The Rise and Progress of Middle Eastern Nationalism. Social Education, XXV, n° 1 (1961), pp. 20 - 25.
- Devereux, Robert. The First Ottoman Constitutional Period. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1963.

- عبد العزيز الدوري. الجذور التاريخية للقومية العربية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠. كتاب لباحث عربي كبير يقول إن جذور الوعي العربي قديمة في الزمن.
- محمد الدرة. الحرب العراقية البريطانية ١٩٤١. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.

- Emerson, Rupert. From Empire to Nation: The Rise of Self - Assertion of Asian and African Peoples. Boston: Beacon Press, 1966.

- The Encyclopaedia of Islam. London and Leiden: E. J. Brill, 1913 - 1938.
- The Encyclopaedia of Islam. New ed. London and Leiden: E. J. Brill, 1954 -
- Englebrecht, H. C. Johann Gottlieb Fichte: A Study of his Political Writings with Special Reference to His Nationalism. New York: Columbia University Press, 1933.
- Ergang, Robert Reinhold. Herder and the Foundations of German Nationalism. New York: Columbia University Press, 1931.
- Erikson, Erik H. Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History. New York: W. W. Norton and Company. 1962.
- al - Faruqi, Ismail R. On Arabism. Vol I. Urubah and Religion. Amsterdam: Djambatan, 1962.
- سليمان الفيضي. في غمرة النضال. بغداد: شركة التجارة والطباعة المحدودة، ١٩٥٢. والكاتب سياسي عراقي يحاجّ بأن الثورة العربية قلما حفزت القادة العراقيين. يتناول سريعاً اغتيال بديع نوري، شقيق ساطع الحصري.
- Fichte, Johan Gottlieb. Addresses to the German Nation. Translated by R. F. Jones and G. H. Turnbull. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1922.
- Foster,Henry A. The Making of Modern Iraq: A Product of World Forces. Norman, Okla.: University of Oklahoma Press, 1935.
- Furlonge, Geoffrey. Palestine is my Country: The Story of Musa Alami. New York: Frederick A. Praeger, 1969.
- Gallagher, Charles F. Language, Culture, and Idiology: The

Arab World Expectant Peoples: Nationalism and Development. Edited by K. H. Silvert New York: Vintage Books, 1967.

- Gibb, H. A. R. The Islamic Congress at Jerusalem in December 1931. Survey of International Affairs, 1934. Edited by Arnold J. Toynbee. London: Oxford University Press, 1935.
- Gibb, H. A. R. Modern Trends in Islam. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.
- Gibb, H. A. R. Social Change in the Arab East. The Near East: Problems and Prospects. Edited by Philip W. Ireland. Chicago: the University of Chicago Press. 1942.

يتناول بعض أسباب افتقار القومية العربيـة العلمانيـة إلى المناهـج الاجتماعية.

- Gökalp, Ziya. The Principles of Turkism. Translated and annotated by Robert Devereux. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Gökalp, Ziya. Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp. Translated and edited by Niazi, Berkes. London: George Allen and Unwin, Ltd. 1959.
- Grünebaum, G. F. von.Modern Islam: The Search For Cultural Identity. New York: Vintage Books, 1964.

وفيه فصل حول البحث عن هوية في خلال التاريخ.

- al - Ḥadid, 'Ajjān. [Robert Montagne]. Le Développement de l'éducation nationale en Iraq. Revue des Etudes Islamiques, IV, n° 3 (1932), pp. 231 - 267.

يهتم بتقرير لجنة مونرو التربوية التي أرسلت إلى العراق، وبنقد ساطع الحصري لهذا التقرير.

- Haim, Sylvia G., ed. Arab Nationalism: An Anthology. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1964.

وفيه مقدمة ممتازة تتناول تطور القومية العربية وترجمات قيمة. كتاب أساسي.

- Haim, Sylvia G. Intorno alle Origini della Teoria panarabismo. Oriente moderno, XXXVI, nº 7 (1956), pp. 409 - 421.

تهتم هذه المقالة بمحاولات التوفيق بين عقيدة العروبة والإسلام. وتتناول تفنيد الحصري لآراء الشيخ المراغي.

- Haim, Sylvia G. Islam and the Theory of Arab Nationalism. The Middle East in Transition, edited by Walter Z. Laqueur. New York: Frederick A. Praeger, 1958.

مقالة مهمة للغاية تتناول النزاع بين القومية والإسلام. وفيها تحليل موسع للحصري.

- يوسف الحكيم. سورية والعهد الفيصلي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٦. مذكرات شخص كانت له مساهمة في الحقبة المذكورة.

- عبد الرزاق الحَسَني. تاريخ الوزارة العراقية. الطبعة الأولى. عشرة مجلدات. صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٣٣ - ١٩٦١.

- طه الهاشمي. مذكرات طه الهاشمي، ١٩١٩ - ١٩٤٣. حررها خلدون الحصري. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٧. يوميات رجل كانت له مكانة في سورية الفيصلية، ثم في العراق. وفيه مقدمة ممتازة في تاريخ العراق من سنة ١٩٣٦ إلى سنة ١٩٤١، وضعها ابن ساطع الحصري.

- Heyd, Uriel. Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp. London: Luzac and co. Ltd., 1950.

- Hirszowicz, Lukasz. The Third Reich and the Arab East. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- Hourani, Albert H. Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 - 1939, London: Oxford University Press, 1962.

كتاب أساسي.
- Hourani, Albert H. Independance and the Imperial Legacy. Middle East Forum, XLII, n° 3 (1966), pp. 5 - 27.
- Hourani, Albert H. Syria and Lebanon: A Political Essay. London: Oxford University Press, 1946.
- Husry, Khaldun S. Three Reformers. Beirut: Khayats, 1966.

رواية دقيقة وعلمية لاستجابة ثلاثة من كبار المفكرين المسلمين العرب لمشكلة التفوق المادي الغربي.

- Hussein, Taha. The Future of Culture in Iraq. Trans. by Sydney Glazer. Washington, D. C.: American Council of Learned Societies, 1954.
- Ibn Khaldun. The muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. 3 vols. New York: Pantheon Books, 1958
- Ireland, Philip W. Iraq: A Study in Political Development. London: Jonathan Cape, 1937.

دراسة جيدة لاقامة الانتداب البريطاني في العراق، وتاريخه، وزواله.
- Karpat, Kemal H., ed. Political and Social Thought in the Contemporary Middle East. New York: Frederick A. Praeger, 1968.

يتضمن ترجمة موجزة لحياة الحصري، وترجمة لمقاطع من كتابه: حول القومية العربية. ويتضمن أيضاً عرضاً عاماً لتطور العقائد في الشرق الأوسط.

- Kazamias, Andreas, M. Education and the Quest for Modernity in Turkey. London: George Allen and Unwin, 1966.
- Keddie, Nikki. An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jemal Ad - Din «Al - Afghani». Berkeley: University of California Press, 1968.
- Kedourie, Elie. The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies. London: Weidenfeld and Nicolson, 1970.

مجموعة قيمة من الدراسات وفيها على الخصوص الفصلان الثامن والتاسع اللذان يتضمنان عرضاً عميقاً ونقدياً في كثير من الأحيان، للمسلك السياسي الذي سلكته حكومات سورية والعراق بعد الحرب الكونية الأولى.

- Kedourie, Elie. England and the Middle East: The Destruction of the Ottoman Empire, 1914 - 1921. London: Bowes and Bowes, 1956.

مؤلف مهم يتضمن نقداً آخر لفيصل والعرب ذوي النشأة العثمانية في الحكومة السورية.

- Kenny, L. M. «Sati al - Husri's Views on Arab Nationalism». The Middle East Journal, XVII, n° 3 (1963), pp. 231 - 256.

عرض دقيق في الاجمال لعقائد الحصري العامة.

- Kerr, malcolm H. Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Khaddri , Majid. ʻAziz al-Masri and the Arab Nationalist Movement. St. Antony's Papers, n°17. Middle Eastern Affairs, n°4. Edited by Albert Hourani. London: Oxford University Press, 1965.

تقويم جديد لأعمال وحوافز رجل اعتُد مؤسساً للحركـة القوميـة العربية.

- Khadduri, Majid. «General Nūrī's Flirtations with the Axis Powers». The Middle East Journal, XVI, n° 3 (1962) pp. 328 - 336.
- Khadduri, Majid. Independant Iraq, 1932 - 1958: A Study in Iraqi Politics. 2 nd ed. revised. London: Oxford University Press, 1960.

كتاب أساسي.

- Khadduri, Majid. Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1970.

كتاب مثير يتنـاول الأثر المتبـادل بين المؤسسـات السياسيـة والمفاهيم العقائدية المختلفة في الشرق الأوسط العربي الحديث.

- مصطفى خالدي وعمر فرّوخ. التبشير والاستعمار في البلاد العربية. بيروت: المكتبة العلمية ١٩٥٣. يتناول باختصار نشـاط الحصري التربوي في سورية بعد الحرب الثانية.
- عدنان الخطيب. فقيد العروبة الأستاذ ساطع الحصري. مجلة مجمع اللغـة العربيـة في دمشق، السنـة الـرابعـة والأربعـين، العـدد ٣ (١٩٦٩)، ص ص ٤٤٧ ـ ٤٦٣. نعي وإطراء وترجمة موجزة لحياة الحصري وثبت لمؤلفاته.
- سـامي خوري. رد عـلى ساطـع الحصري. بيـروت، بلا تـاريخ [١٩٥٦]، لا ناشر. رد على هجوم الحصري على الحزب القومي الاجتماعي السوري. يتضمن بعض الحجج والنقد لنظرية الحصري القومية العربية، لكن جل مضمونه عرض لمعتقدات الحزب.

- Kinross, Lord. Atatürk: A Biography of Mustafa Kemal, Father of Modern Turkey. New York: William Morrow and Company, 1965.
- Kirk, George. The Middle East in the War. London: Oxford University Press, 1952.
- Kohn, Hans. A History of Nationalism in the East. London: George Routledge and Sons, Ltd; 1929.
- Kohn, Hans. Arndt and the Character of German Nationalism . the American Historical Review, LIV, n° 4 (1949), pp. 787 - 803.

وهذه المقالة ومؤلفات كون المذكورة فيما يلي، تتضمن عرضاً أساسياً لطبيعة الثقافة القومية الأوروبية التي أعرب عن رديفها العربي ساطع الحصري.

- Kohn, Hans. The Eve of German Nationalism 1689 - 1812 . Journal of the History of Ideas, XII, n° 2 (1951) pp 256 - 284.
- Kohn, Hans. Prophets and Peoples: Studies in Nineteenth Century Nationalism. New York: Collier Books, 1961.
- Kohn, Hans. Romanticism and the Rise of German Nationalism . The Review of Politics, XII, n° 4 (1950), pp. 443 - 472.
- محمد كرد علي. المذكرات. ثلاثة مجلدات. دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٤٨ - ١٩٤٩. يتناول بعض النزاعات والوجوه في سورية بعد الحرب الكونية الأولى.
- Lewis, Bernard. The Arabs in History. New York: Harper and Brothers, 1961.
- Lewis, Bernard. The Emergence of Modern Turkey. London: Oxford University Press, 1962.

كتاب ممتاز في تأليف التاريخ وتأويله.

- Lewis, Bernard. The Impact of the French Revolution on Turkey . Journal of World History, I, n° 1 (1953), pp. 105 - 125.
- Lewis, Bernard. The Middle East and the West. Bloomington: Indiana
University Press, 1965.
- Lewis, Bernard, and P.M. Holt, eds. Historians of the Middle East. London: Oxford University Press; 1962.
- Lewis, Geoffrey. Turkey. 3rd ed. New York: Frederick A. Praeger, 1965.
- Longrigg, Stephen Hemsley. Four Centuries of Modern Iraq. Oxford: the Clarendon Press, 1925.
- Longrigg, Stephen Hemsley. Iraq: 1900 - 1950: A Political, Social, and Economic History. London: Oxford University Press, 1953.

كتاب أساسي.

- Longrigg, Stephen Hemsley. Syria and Lebanon under French Mandate. New York: Oxford University Press. 1958.
- Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundations of the Science of Culture. London: George Allen and Unwin,Ltd., 1957.
- Main, Ernest. Iraq: From Mandate to Independance London: Geoge Allen and Unwin, 1935.

قليل الإدراك للقوى المحلية في العراق.

- من هو في سورية: ١٩٤٩. دمشق: المطبعة الأهلية، ١٩٤٩.
يتضمن موجزاً لأعمال الحصري.

- Mardin, Şerif, the Genesis of Young Ottoman Thought: A

Study in the Modernization of Turkish Political Ideas. Princeton: Princeton University Press, 1962.

كتاب مهم يروي بالتحليل والوقائع تاريخ جماعة العثمانيين الجدد.

- Marr, Phebe Ann. Yasin al - Hashimi: The Rise and Fall of a Nationalism (A Study of the Nationalism Leadership in Iraq, 1920 - 1936).

أطروحة دكتوراه غير منشورة، في جامعة هارفرد، ١٩٦٧. مؤلف جيد، يوضح السياسة العراقية في العموم، لكنه يحلل المعلومات عن السِيَر تحليلاً كاملاً.

- Matthews, Roderic D., and Matta Akrawi. Education in Arab Countries of the Near East. Washington, D. C. American Council of Education, 1949.

يتفحص ببعض التوسع تقارير الحصري حول التربية في سورية، وأثرها. ويقتصر تناوله للموضوع على الإحصاءات والمناهج التربوية دون تفصيل في الشأن العقائدي لهذه المناهج.

- Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, I. Cairo: Dar al- Maaref, 1954, pp. 172 - 175.

يتضمن نقاشاً في أمر معهد الدراسات العربية العالية وترجمة لميثاقه مع ثبت لأسماء موظفيه الأولين وملاحظات في عدد من مبادرات ساطع الحصري.

- Monroe, Elizabeth. Britain's Moment in the Middle East, 1914 - 1956. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1963.
- Monroe, Paul, ed. Report of the Education Inquiry Commission. Baghdad: The Government Press, 1932.

- الياس مرقص. نقد الفكر القومي: ساطع الحصري. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦. يتضمن عرضاً موجزاً ودقيقاً في العموم لتسعة من مؤلفات الحصري، لكنه يخفق في إماطة اللثام عن أي جديد في شأن حياته ونشأته. والنقد الماركسي فيه ملتوٍ في أحيان، ويعوزه الحس الموضوعي.
- طالب مشتاق. أوراق أيامي. المجلد الأول، ١٩٠٠ - ١٩٥٨. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨. يتضمن نظرة إلى سياسة الحصري التربوية في العراق. كاتبه رجل تربية وسفير ومدير مصرف عراقي.
- Nuseibeh, Hazem Zaki. The Ideas of Arab Nationalism. Ithaca: Cornell University Press, 1956.

مقارنة مهمة بين تيارات الفكر المختلفة.

- Pflanze, Otto. Nationalism in Europe, 1848 - 1871 . The Review of Politics, XXVIII, n° 2 (1966), pp. 129 - 143.

تفسير قيم لنشأة القومية الثقافية وأغراضها واستخدامها.

- أحمد قدري. مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى. دمشق: مطابع ابن زيدون، ١٩٥٦. وفيه تعقيب على الأحداث والوجوه في سورية بعد الحرب الكونية الأولى. والكاتب هو الطبيب الشخصي لفيصل الأول.
- Qubain, Fahim I. Education and Science in the Arab World. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1966.
- Qubain, Fahim I. Inside the Arab Mind. Arlington: Middle East Research Associates, 1960.

وفيه تلخيص لعدد من الكتب في القومية العربية.

- Ramsaur, Ernest E. The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Rejwan, Nissim. Arab Nationalism . The middle East in Transition. Edited by Walter Z. Laqueur. New York: Frederick A. Praeger, 1958.
- Renan, Ernest. Discours et conférences Paris: Calmann - Lévy, n. d. (1887).
- Revue des Etudes Islamiques, n° 2 (1928), pp. 177 - 178.

يعرض بإيجاز لمجلة الحصري التربوية العراقية: مجلة التربية والتعليم.

- أمين الريحاني. ملوك العرب. مجلدان. الطبعة الثانية. بيروت: المطبعة العلمية، ١٩٢٩. ويضم المجلد الثاني بعض الملاحظات على أعمال الحصري التربوية في العراق.

- أمين الريحاني. قلب العراق. الطبعة الثانية محققة. بيروت: دار الريحاني، ١٩٥٧. يضم تعقيبات إضافية على مسلك الحصري وعمله التربوي في العراق.

- Rosenthal, Erwin, I. J. Islam in the Modern National State, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Rustow, Dankwart A. A World of Nations: Problems of Political Modernization. Washington, D. C. The Brookings Institution, 1967.
- Rustow, Dankwart, A. The Development of Parties in Turkey . Political Parties and Political Development. Edited by Joseph la Palombara and Myron Weiner. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- Rustow, Dankwart A. The Military: Turkey . Political Modernization in Japan and Turkey. Edited by Robert E.

World and Dankwart A. Rustow. Princeton: Princeton University Press (paperback), 1968.
- Saab, Hassan. The Arab Federalists of the Ottoman Empire. Amsterdam: Djambatan, 1958.
- Safran, Nadav. Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt: 1804 - 1952. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1961.

كتاب قيم يروي ويفسر محاولة مصر اكساب عقائدها وجهة جديدة قابلة للاستمرار، في مواجهة التحديات المادية للنظام الإسلامي.

- أمين سعيد. الثورة العربية الكبرى. ثلاثة أجزاء. القاهـرة: دار الاحياء، بلا تاريخ [١٩٣٤]. وهو مصدر مهم لتعريف رجالات الثورة العربية وحكومات ما بعد الحرب.

- Sekaly, Achille. Les deux congrès généraux de 1926: Le congrès du Khalifat (Le Caire, 13 - 19 mai, 1926) et le congrès du monde musulman (La Mecque, 7 juin - 5 juillet, 1926) . Revue du monde musulman, LXIV, n° 2 (1926).
- Shamir, Shimon. The Question of a National philosophy in Contemporary Arab Thought . Asian and African Studies, Vol. I (1965). Jerusalem: The Israel Oriental Society, 1965.

تحليل لما يوصف بأنه المرحلة الثانية من الفكر القومي العربي، وهي مرحلة انصرف فيها الاهتمام إلى مضمون مفاهيم المفكرين الأوائل، ومنهم الحصري.

- Sharabi, Hisham B. Nationalism and Revolution in the Arab World. Princeton: D. Van Nostrand Company, 1966.
- Smith, Wilfred Cantwell. Islam in Modern History. New York: Mentor Books, 1959.

كتاب مثير يتضمن فصولاً تتعلق خصوصاً بمسألة الإسلام والقومية العربية.

- Special Report by His Majesty's Government in the United Kingdom and Northern Ireland to the Council of the League of Nations on the Progress of Iraq during the Period 1920 - 1931. London: Issued by the Colonial Office, n° 58, 1931.
- Stavrianos, L. S. The Balkans since 1453. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1958.

- محمد راغب الطبّاخ. أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء. سبعة مجلدات حلب: المطبعة العلمية، ١٩٢٣ - ١٩٢٦.

- Thomas, Lewis V., and Richard N. Frye. The United States and Turkey and Iran. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1951.

يضم نقاشاً ممتازاً لتوماس، في شأن معيار الانتماء إلى النخبة العثمانية.

- Tibawi, A. L. A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine. London: Macmillan, 1969.

- Trumpener, Ulrich. Germany and the Ottoman Empire, 1914 - 1918. Princeton: Princeton University Press, 1968.

- Türk Meşhürlari [مشاهير الترك] . Istanbul: Yedigün neşriyati, n. d.

يضم سيرة موجزة للحصري وحميه حسين حسنو باشا.

- Turnbull, G. H. The Education Theory of J. G. Fichte. Liverpool: The University Press of Liverpool, 1926.

- Ülken, Hilmi Ziya. Türkiyede Çagdaş Düşünce Tarihi [تاريخ الفكر المعاصر في تركيا] 2 vols. Konya: Selçuk Yayinlari, 1966.

يحلل أعمال عدد من المفكرين العثمانيين والأتراك في العصر الحديث، ومنهم الحصري.

- خيري العمري. شخصيات عراقية. المجلد الأول. بغداد: مطبعة دار المعرفة، ١٩٥٥. يضم معلومات مفصلة في سيرة زعماء عراقيين، منهم جعفر العسكري وياسين الهاشمي.

- Winder, R. Bayly. Syrian Deputies and Cabinet Ministers, 1919 - 1959 . the Middle East Journal, XVI, n° 4 (1962), pp. 407 - 429; XVII, n° 1 - 2 (1963) pp. 35 - 54.

- عبد الفتاح اليافي. العراق بين انقلابين. بيروت: المكشوف، ١٩٣٨. مواصفة موجزة لوجوه عراقية مختارة.

- [Yalman], Ahmed Emin. The Development of Modern Turkey as Measured by its Press. New York: Columbia University Press, 1914.
- [Yalman], Ahmed Emin. Turkey in the World War. New Haven: Yale University Press, 1930.
- Zeine, Zeine N. The Emergence of Arab Nationalism with a Background Study of Arab Turkish Relations in the Near East. Revised ed. Beirut: Khayats, 1966.

كتاب قيم في نشأة الحركة القومية العربية.

- Zeine, Zeine N. The Struggle for Arab Independance: Western Diplomacy and the Rise and Fall of Faisal's Kingdom in Syria. Beirut: Khayats, 1960.

- Ziadeh, N. A. Recent Arabic Literature on Arabism . The Middle East Journal, VI nº 4 (1952), pp. 468 - 473.
- Zuwiyya - Yamak, Labib. The Syrian Social Nationalist Party: An Ideological Analysis. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1966.

كتاب ممتاز يتناول الحزب وزعيمه انطون سعادة، الذي كانت له في القومية العربية آراء تختلف عن آراء ساطع الحصري. ويضم الكتاب نظرة جيدة في تطور القومية العربية.

مقابلات

- مقابلات مع خلدون الحصري، بيروت، لبنان: ١٢ نيسان (إبريل)، ١٩٦٧؛ ٢٩ نيسان (إبريل)، ١٩٦٧؛ ١٢ أيلول (سبتمبر)، ١٩٦٧؛ ٤ تشرين الأول (أوكتوبر)، ١٩٦٧.
- مقابلة مع ساطع الحصري، بيروت، لبنان: ٢٨ أيلول (سبتمبر)، ١٩٦٦.

فهرس

الجزء الثاني

الفكر القومي العربي عند ساطع الحصري